José Aricó

La cola del diablo

Itinerario de Gramsci en América Latina



Portada: *Oscar Díaz*

Av. Pte. Julio A. Roca 751 (4º C), Buenos Aires, Argentina
Mariano Moreno 2708, Montevideo, Uruguay
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

INDICE

A Pablo, Daniel, Delia, Mariana, Laura y Vera,
una historia que también les pertenece

PROLOGO

El origen de este libro es una comunicación que presenté al seminario internacional realizado por el Instituto Gramsci en Ferrara (Italia) del 11 al 13 de septiembre de 1985 y cuyo tema era "Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana". La ocasión se prestaba para efectuar un examen del itinerario gramsciano en nuestras tierras y con él, la reconstrucción de las peripecias intelectuales y políticas de un grupo que ya desde fines de los años cincuenta se propuso entre otras cosas encarar la difusión de sus escritos y la apropiación del riquísimo flujo de ideas que de ellos emanaba.

La narración, en consecuencia, no podía dejar de adoptar un tono personal o grupal que me condujo a escribir en primera persona una historia de la que tanto yo como el núcleo de amigos que dimos inicio en 1963 a la experiencia de *Pasado y Presente* fuimos directos participantes. Sé que de este modo la reconstrucción de un fenómeno de difusión cultural como el que aquí abordo corre el riesgo de sesgar la perspectiva analítica y de convertir el objeto de estudio en el examen de las peripecias de una conciencia individual o grupal todo lo significativa que se pretenda pero en definitiva parcial y anecdótica. Pero si se acepta esta eventualidad no como un límite, sino como una forma particular de contribuir a una investigación aún no hecha, el tono testimonial de mi escrito y la mira-

da cargada de subjetividad que proyecta sobre ciertos hechos acaso puedan resultar de utilidad para quienes luego decidan emprender una empresa que exige mayores elementos y preparación de los que dispongo. Esta es la razón por la que al preparar la versión definitiva del trabajo opté por no quitarle una forma de discurrir adecuada para mis propósitos.

Mi comunicación, en realidad, constituía sólo la primera parte de lo que me comprometí a presentar. Concluía con la experiencia de *Pasado y Presente* sin encarar el capítulo "latinoamericano" de la difusión de Gramsci. En el presente libro agrego los capítulos faltantes, las notas suprimidas en la ponencia y siete extensos apéndices que amplían referencias y comentarios sobre algunos aspectos que me parecen significativos.

En este libro he tratado de explicitar las razones de la difusión de un pensador que por diversos motivos no podía aspirar al reconocimiento casi masivo que obtuvieron otros. Sin embargo, al cabo del recorrido concluyo con la afirmación —creo que abonada por los hechos— de que él forma parte de nuestra cultura americana, como un patrimonio común de todas aquellas corrientes de pensamiento democráticas y reformadoras del continente. Esta afirmación pareciera no corresponderse con el espíritu que reinó por lo menos en una parte significativa de los asistentes al coloquio de Ferrara, que los condujo a preguntarse por la "actualidad" de Gramsci. Frente a la crisis del horizonte de certezas en torno al cual tales corrientes fundaron sus propuestas de transformación surgía la pregunta de si también entre nosotros muchas de las elaboraciones gramscianas habían entrado en un irrecuperable cono de sombras.

De ser así, y fueron de peso las razones que allí se adujeron, podríamos imaginar que al cabo de una década aquella fase iniciada a mediados de los setenta, cuando las ideas de Gramsci "explotaron con la fuerza de un volcán" —según las enfáticas palabras pronunciadas por el brasileño Marco Aurelio Nogueira—, comience a declinar y es-

tas ideas no soporten el desafío a que las somete la modernidad. Si uno se atiene no sólo a las muchas expresiones en tal sentido, y que encontraron eco en el coloquio, sino a los nuevos referentes culturales que alimentan el debate intelectual más reciente, se debería admitir que también entre nosotros se ha iniciado una fase descendente de la gravitación de las elaboraciones gramscianas tal cual fueron éstas organizadas como "doctrina" y difundidas no sólo aquí. En una porción significativa de la cultura y de la intelectualidad se expande la idea de un pensamiento de tipo negativo —fundado sobre la teorización del carácter relativista e instrumental de toda forma de conocimiento— como único marco conceptual al que puede aspirar una izquierda moderna; es decir, una izquierda que ve cuestionada por la realidad su hipótesis teórica fundamental: el carácter histórico del modo de producción capitalista. En el reinado del "pensamiento débil" ¿qué proyectualidad podría abrirse paso?

Si éste es el caso, repito, es muy probable que sea poco o nada lo que Gramsci puede decirnos hoy. Y sin embargo, al liberarnos de sus respuestas ¿nos liberamos también de los problemas que las motivaron? Las preguntas a las que él, como tantos otros, intentó dar respuestas ¿no siguen planteándose con igual fuerza a un mundo desencantado de las "doctrinas" salvacionistas? ¿Es posible concebir una transformación de la sociedad si se acepta como insuperable una forma de organizar la vida económica y social de los hombres que produce aquellos resultados que precisamente se quieren reformar? ¿Se puede imaginar una democratización radical de la sociedad si no se incorpora de algún modo la hipótesis-límite de otra sociedad en la que se vuelva innecesaria la existencia de gobernantes y gobernados? Es cierto que la crisis ideal del socialismo evidencia el límite de una concepción de la hegemonía que sólo la ve como capacidad de la dirección política de unificar en el terreno de los fines los efectos dispersivos de la complejización del poder, de la sociedad, de los sujetos; en definitiva, de la política *tout court*. ¿Pero cesa con su ocaso la necesidad de una *dirección* de la so-

ciedad y el consiguiente problema de quiénes son los que en los hechos ejercen tales funciones y de qué modo específico lo hacen?

Una fase descendente del gramscismo en América Latina podría ser interpretada de varias otras maneras. Por ejemplo, como un resultado inevitable de la dinámica particular de la circulación de las modas intelectuales, a las que por diversas razones nosotros, los latinoamericanos, mostramos excesiva proclividad. Sería la consecuencia de un "dar vuelta la página" para buscar en otros referentes prestigiosos – sean Luhmann, Habermas, Foucault, Weber o el propio Schmitt– lo que Gramsci parece incapaz de dar. Pero es también posible que sea el indicador de un fenómeno diferente y en tal caso deberíamos obligarnos a examinar el asunto de distinto modo. Si la difusión del gramscismo no debería ser considerada como un efecto finalmente efímero de la incontrolable circulación de bienes culturales en un mundo cada vez más planetario; si cuando reconocemos un fenómeno de "difusión" el acento debe ser puesto más bien en los *requerimientos* de una sociedad que en tales bienes encuentra o cree encontrar elementos para poder dar cuenta de sí misma, para alcanzar una forma de autoconciencia, el ocaso de Gramsci, allí donde se produce, podría estar indicando exactamente lo contrario de lo que se cree. No la caducidad de lo que está condenado a disiparse, sino la aceptación de filosofías que renuncian a las armas de la crítica para plegarse a la presión de un mundo que se acepta como inmodificable. El ocaso de una filosofía de la transformación no sería, entonces, la liberación de una tradición que impide pensar, sino el plegamiento a un orden impuesto como destino. El límite del pensamiento no expresa, en definitiva, otra cosa que el límite de la capacidad de transformar. Pero aun cuando este límite último da cuenta de una situación real, verificable en la crisis de la idea de proyecto, no veo las razones para que me sienta obligado a elevarla a condición de principio; de hacerlo así, no haría otra cosa que introducir de manera subrepticia esa tan denostada "metafísica occidental" cuya extinción se pregona.

Liberarnos de una lectura doctrinarista de Gramsci no significa por sí mismo aceptar el eclipse de su pensamiento, sino, por el contrario, reconocer sus limitaciones, restituirlo a su condición de pensamiento de una época. Pero el problema, en definitiva, sigue siendo el de todo aquello que se escapa de la determinación epocal, el de ese plus de significaciones irreductibles al tiempo histórico en el que las teorías se conformaron y que apuntan a problemas no resueltos, a demandas de realidad insatisfechas. ¿Quién podría dudar de que para abordarlas siempre es preciso ir *más allá* de esas teorías, sean las de Gramsci o las de cualquier otro? La cuestión estriba en si hoy podemos hacerlo *sin él*, prescindiendo de él y de todos aquellos a los que las incitaciones del presente liberan del cepo de los sistemas para proyectarlos como figuras de un debate inacabado. Tan inacabado como es siempre el debate sobre la fuerza del poder.

En consecuencia, al preguntarme por las *razones* de la difusión de Gramsci he procurado articular algunas respuestas colocándome a resguardo de una querella, que considero vana, sobre su actualidad u ocaso. Sólo así es posible individualizar los núcleos problemáticos para cuyo develamiento se recurrió a sus ideas; encarar una forma particular de aproximación a lo que puesto provisionalmente en suspenso sigue siendo, no obstante, el verdadero sujeto de la investigación. Para el presente que intenta conocerlo, y más aun transformarlo, la estructura del acontecer histórico no se proyecta simplemente al futuro, sino que también lo hace hacia el pasado, como le recordaba Benjamin a Horkheimer: "la historia no sólo es una ciencia; es de *igual modo* una forma de la memoria. La memoria puede hacer de lo inconcluso, de la felicidad, algo concluido y de lo concluido, del sufrimiento, algo inconcluso". Para hacer resonar en el presente el eco de lo removido es preciso volverse contra todo aquello que ha fijado el pasado en la memoria de las clases dominantes. El peligro, recalcaba Benjamin, está en que la historia, como continuidad de la opresión, se afirme de nuevo y nos arrastre, asimilándonos a su curso, aceptando sus dictá-

menes, convirtiéndonos en instrumentos de las clases dominantes. La tarea entonces no puede ser otra que arrancar el pasado de la tradición en la que las ideologías dominantes lo han aprisionado. Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el *continuum* de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura.

¿Qué sentido puede tener, entonces, aceptar la idea de la actualidad o no de ciertas constelaciones de posiciones teóricas y prácticas? ¿Qué queremos significar cuando hablamos de la "inactualidad" de Gramsci? Más aun, y no por gusto de las paradojas, ¿por qué no pensar que es precisamente allí, en su proclamada "inactualidad" ético-política, en la imposibilidad de su consumación en una política concreta donde está lo mejor de su mensaje, todo aquello que lo instala en el "tiempo-actual", en la encrucijada de la crisis contemporánea?

El texto que tengo ante mi vista, considerado con esa inevitable distancia y desapego que un original concluido despierta en su autor, podría ser definido como la historia fragmentaria de un momento de la cultura comunista. Al proyectar sobre ésta el potente haz de luz de la experimentación gramsciana, se recortan con nitidez particular sus profundas limitaciones, su bizantinismo y esclerosis, su imposibilidad de iluminar de manera creativa una realidad que se propuso cambiar. Persuadido como estoy de que los fenómenos de difusión cultural sirven fundamentalmente para poner de relieve los contornos sólidos de realidades intransferibles, antes que las bondades intrínsecas de tal o cual teoría, reconstruir el itinerario de Gramsci en América Latina a partir de ciertos focos de difusión es una manera, tanto o más válida que cualquier otra, de aferrar a ese Proteo que desveló desde hace casi dos siglos a los pensadores latinoamericanos: la inaprensible, evanescente y siempre multiforme realidad americana. Desde esta perspectiva desearía que el libro fuera juzgado; no como un ejercicio de filología gramsciana, sino como el testimonio de una búsqueda inacabada.

Al mismo tiempo quiero dar fe de la constancia de una devoción. Desde hace más de treinta años la figura de Gramsci me acompaña como la sombra al cuerpo, como una presencia que acude diariamente a mis llamados y con la que entablo infinitas disquisiciones imaginarias. Es posible —lo dije al comienzo y lo reitero al final— que esta afección inquebrantable me haya traicionado al punto de presentar como una historia generacional lo que no es más que la crónica de un itinerario personal. De todos modos, contarla es una forma de medirse con el tiempo ido, de aceptar el tiempo actual como revocador del pasado, pero también de retener las vivencias de una memoria que amenaza disiparse. Y en ella estamos todos. Los protagonistas del inicio de esta experiencia intelectual y moral que sobrevivieron a los desgraciados momentos que nos tocó vivir. Y también los que cayeron, por asesinato o desesperación, como Juan José Varas y Ulises César Guiñazú. Vaya hacia ellos el recuerdo siempre presente de alguien que, al igual que lo fueron ellos, nunca pretendió ser otra cosa que un hombre de nuestro tiempo.

Este libro fue posible porque María Inés Silberberg pensó que la historia que aquí se cuenta, publicada parcialmente en la revista *Punto de Vista*, valía la pena de ser prolongada y editada en forma autónoma. Su confianza obliga a mi reconocimiento.

Buenos Aires, 26 de noviembre de 1987

Capítulo 1
ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES

No creo poder ofrecer aquí un trazado satisfactorio —todo lo provisional que se quiera, pero con las determinaciones suficientes como para contornear el fenómeno— de lo que tentativamente llamaré la "geografía" del gramscismo en América Latina. Las razones de esta imposibilidad son de distinto orden y todas ellas plausibles. Enunciaré algunas, no para demandar del lector indulgencia, sino como un modo indirecto de desbrozar el camino que nos facilite construir el objeto de nuestra indagación. Indagación, por lo demás, que fue una de las inquietudes mayores del Seminario de Ferrara. Así presentada, mi comunicación debería haber sido, en realidad, la síntesis de un resultado antes que una introducción. Admitámosla, por lo tanto, únicamente como una primera aproximación y, por qué no, como el inicio de una búsqueda que sospechamos tiene profundas implicaciones políticas, además de teóricas y culturales.

1

Una dificultad inicial está vinculada a la magnitud del propio fenómeno. El conocimiento de las obras de Gramsci es de temprana data en el subcontinente y la traducción y difusión en idioma español de sus escritos de la cárcel adquirió dimensiones tales que sería difícil encontrar en

otras áreas idiomáticas —excepto, claro está, la de origen— algo equiparable. Basta consultar el repertorio bibliográfico redactado por Elsa Fubini en oportunidad del coloquio de Cagliari (1967) para advertir que fue precisamente en América Latina donde los *Cuadernos de la cárcel* aparecieron por primera vez traducidos ya no sólo al español, sino poco después al portugués.[1] Es posible pensar que la situación pudo haberse modificado luego de esa fecha, pero si mi información es correcta sólo dos editoriales, y una de ellas latinoamericana (Ediciones Era, de México), han encarado la publicación de una edición crítica de los *Cuadernos*. Y no creo cometer una injusticia si privilegio la significación en términos de política cultural del proyecto mexicano respecto del francés, puesto que veo en el primero una expresión más del fenómeno de difusión que estoy analizando, y el segundo en cambio se debe a razones menos puntuales. Sólo así podría explicarse ese encuentro, hoy tan poco usual, entre un investigador empeñado en nadar contra la corriente (Robert Paris) y un editor (Gallimard) capaz de privilegiar una obra de cultura aun a riesgo de una desafortunada inversión.[2]

Si estuviéramos en condiciones de presentar aquí un repertorio latinoamericano semejante al realizado por Elsa Fubini, nos sorprendería advertir que no hay prácticamente país alguno de América donde no se hayan publicado textos de Gramsci o comentarios sobre su obra. Y en tres de ellos, la Argentina, México y Brasil, las ediciones son o fueron numerosas, reiteradas y de gran circulación. El pensador comunista italiano se ha introducido en la cultura latinoamericana hasta un grado tal que muchas de sus categorías analíticas integran el discurso teórico de los cientistas sociales, de los historiadores, críticos e intelectuales y hasta penetraron, por lo general de manera abusiva, el lenguaje usual de las agregaciones políticas de izquierda o democráticas.[3] ¿Quién podría razonar sobre los grandes o pequeños problemas de nuestros países sin apelar a palabras tales como hegemonía, bloque histórico, intelectuales orgánicos, crisis orgánica y revolución pasiva, guerra de posiciones o de movimiento,

sociedad civil y sociedad política, Estado ampliado, transformismo, etc., etc.? No es que pretenda con este señalamiento defender la peregrina idea de que se haya alcanzado entre nosotros una apropiación profunda y a la vez crítica del pensamiento de Gramsci, y ni siquiera que se tenga de él un conocimiento aceptable por lo menos de sus hipótesis fundamentales.[4] Pero no se puede negar que la difusión generalizada del vocabulario gramsciano está indicando un fenómeno de apropiación cultural que rebasa el ámbito siempre restringido del mundo académico para involucrar el muchísimo mayor de la política y de sus lenguajes.[5] Se puede comprender entonces por qué tórnase difícil trazar un mapa satisfactorio de las áreas de difusión del gramscismo sin disponer de aquellos trabajos previos destinados a recoger y ordenar informaciones que, como las terminológicas, son fundamentales para este tipo de reconstrucción.

2

Una segunda dificultad se desprende del origen político, antes que académico, de tal difusión. Podría afirmar, sin temor de equivocarme al respecto, que la primera tentativa en cierto modo "orgánica" de incorporación del pensamiento de Gramsci a la cultura política de izquierda surgió en el interior del Partido Comunista Argentino. Formó parte de una propuesta, nunca claramente explicitada, de renovación ideológica y cultural, que encontró en Agosti su más inteligente y autorizado impulsor.

Pensador y ensayista de prestigio entre la intelectualidad tradicional, miembro conspicuo del grupo dirigente del comunismo argentino, Héctor P. Agosti fue de hecho en los años cincuenta el punto de agregación de un movimiento intelectual tendencialmente gramsciano. Los avatares de la formación y expansión de este movimiento, sus conflictivas relaciones con las direcciones partidarias que bloqueaban por temor cualquier tipo de circulación de ideas, su marginación del más mínimo poder de

decisión aun sobre asuntos referidos al propio campo de trabajo, su enfrentamiento y ruptura con el comunismo en los años sesenta, las nuevas publicaciones y empresas culturales y políticas que contribuyó a generar, su fragmentación y dispersión ulterior; en fin, toda esa compleja trama de un debate ideal y político que condujo a la ruptura de una vinculación histórica entre intelectuales radicalizados y Partido Comunista, fue el terreno fértil en el que se introdujo y echó raíces el pensamiento de Gramsci y al cual las iluminaciones del pensador italiano contribuyeron a darle un perfil propio.[6]

Difundido luego por América, Gramsci intervino en el debate y la posterior crisis del comunismo latinoamericano como una figura más evocada que conocida. Ajeno a la ortodoxia marxista-leninista, fue un fermento de renovación política y moral; aunque como un filón relativamente menor, formó parte de las combinaciones ideológicas más caprichosas. Por la vasta inspiración cultural de sus escritos y el sesgo particular de su leninismo, nunca dejó de aparecer junto a Togliatti como constituyente de la tradición del comunismo italiano; su rechazo de cualquier tipo de interpretación determinista del marxismo y el pleno valor que asignaba a la función del sujeto y de la iniciativa revolucionaria hizo posible que se lo aproximara al castrismo. Su visión de la transformación social como un proceso que crece desde abajo —la "reforma intelectual y moral"— y estructura una trama diferenciada de instituciones que le son propias para estar en condiciones de construir un "orden nuevo", permitió a otros convertirlo en un maoísta *avant la lettre*. Y para qué hablar de quienes se empeñaron en verlo como un pariente ilustre del populismo latinoamericano a causa del modo —por cierto, no usual en el marxismo— de plantear las relaciones entre intelectuales y masas, o intelectuales y pueblo-nación.

Pero tanto en las versiones voluntarista-soreliana, obrerista-conciliar o nacional-popular, como también en aquella de matriz eurocomunista, la figura de Gramsci apareció siempre revestida de un aura muy propia de su persona que lo distinguió de todos los otros nombres ilus-

tres del panteón revolucionario. Era el único político marxista cuya agudeza analítica evidenciaba ser el resultado también de una capacidad inédita de encontrar las motivaciones culturales de las cuestiones, asumiéndolas como tales. La función insoslayable y decisiva de la cultura, y por tanto la consideración *política* del problema de los intelectuales, en la construcción de la hegemonía: he aquí lo que Gramsci, y ningún otro, aportaba como elemento de novedad en la tradición leninista. Y pienso que esta novedad, ya nítidamente presente en las *Cartas de la cárcel* y en los cuadernos sobre los intelectuales y el príncipe moderno —que fueron los primeros escritos a los que muchos de nosotros tuvimos acceso inicialmente—, posibilitó en gran medida la extravagante recomposición de las fuentes de la que Gramsci fue una víctima preferida en América Latina. No sólo porque nos resultaba insólita su manera de encarar los problemas, sino porque la fragmentariedad del texto que es propia de esta forma de aproximación no sistemática y la imposibilidad material de referirlo a contextos históricos precisos, volvía singularmente plástico un discurrir que, en esencia, se postulaba crítico; riguroso pero a la vez abierto a múltiples direcciones.

Pero más allá de la naturaleza específica de su pensamiento y de la legitimidad de las extravagantes operaciones sincréticas, Gramsci era el primer marxista que desde la política y la reflexión política parecía hablar para nosotros, los intelectuales. En realidad, era uno de los nuestros; de algún modo expresaba lo que nosotros hubiéramos querido ser sin haberlo logrado nunca: hombres políticos capaces de retener la densidad cultural de los hechos del mundo, intelectuales cuyo saber se despliega y se realiza en el proceso mismo del transformar. Si hasta que tuvimos acceso a Gramsci vivimos la posesión de la cultura con un agudo sentimiento de culpa, a partir de él podíamos reencontrarnos con lo que efectivamente éramos, con nuestras grandezas y servidumbres. Ya no "ingenieros de las almas" aplastados por un mandato incumplible; sólo hombres que al igual que los plomeros

cumplían una función en la trama social. Por vez primera la cultura era colocada allí donde debía estar, como una dimensión insuprimible de la acción política. El partido como "intelectual colectivo"; en su interior, nosotros como "intelectuales orgánicos". He aquí una cautivadora síntesis fundante de las más variadas composiciones, pero también —¿por qué no reconocerlo?— de las más desmedidas de nuestras ambiciones. Para bien o para mal —y hubo mucho de una y otra cosa— Gramsci nos permitía vislumbrar un sitio en la política desde el cual podíamos ser algo más que inestables y sospechosos "compañeros de ruta" del proletariado. Se podría pensar que todo no era más que un espejismo, y sin embargo ¿qué fue la experiencia de la violencia armada en América Latina sino una tentativa de asunción plena de la política por los intelectuales radicalizados de la izquierda?

3

Excepto entre los "gramscianos argentinos" y algunos otros intelectuales, en los años cincuenta y comienzos de los sesenta la figura de Gramsci atrajo a los latinoamericanos casi exclusivamente por la estrecha conjugación de moralidad y política que de su historia personal se desprendía, por su condición de "sol del mundo moral", para utilizar la expresión con que los cubanos recuerdan a Martí.[7] Las *Cartas de la cárcel* mostraban un hombre de convicciones profundas dispuesto a sostenerlas aun con el sacrificio de su persona y las desdichas de los suyos; un iconoclasta que despertaba sospechas por su extrema criticidad, un espíritu abierto que el comunismo oficial se empeñó en silenciar o deformar. No creo que por esos años fuera mucho más que esto; lo cual, a decir verdad, ya era bastante en la atmósfera de *Sturm und Drang* cultural y política que respirábamos en los sesenta. Fue necesario que mediara la crisis del vendaval de radicalismo político que sigue a la experiencia cubana, y la derrota del más difundido movimiento de transformación total de la so-

ciedad que recuerda América, para que la necesidad de ver claro nos empujara violentamente a la órbita de su pensamiento.

El desengaño de los sesenta, la conciencia de haber sido parte de un movimiento cargado de esperanzas y de ceguera, llevó a muchos de nosotros a descubrir en Gramsci algo más que un hombre de cultura y un ciudadano virtuoso. Porque el reconocimiento de la derrota, y la constancia de los ideales, nos obligaba a pensar en otras formas de acción que fueran capaces de conjugar política y ética, realismo y firmeza moral, modificaciones presentes y anticipaciones futuras; porque no podíamos eludir la responsabilidad de medirnos con los hechos; porque dejamos de estar soberbiamente seguros de lo que sosteníamos debimos reencontrar a Gramsci. Fueron esos años despiadados, de muerte y de exilio, los años en que con heroico furor los intelectuales latinoamericanos frecuentaron sus escritos, difundieron sus interrogaciones desde la cátedra y los centros de enseñanza, se apropiaron de sus reflexiones para medirlas críticamente con una realidad que se aceptaba, ¡por fin!, mutante y diferenciada.

Pero los años setenta fueron también aquellos en los que las meditaciones de Gramsci retornan de la academia a los ámbitos de las elaboraciones teóricas de las formaciones políticas de izquierda, por lo menos de las que manifiestan mayor preocupación por renovar un discurso vetusto.[8] La publicación de sus escritos y de las principales obras de exégesis o de reinterpretación de sus finísimos análisis adquiere entonces una vastedad tal que demanda análisis más puntuales acerca de sus efectos sobre la cultura política de la izquierda y sobre las formulaciones teóricas y políticas de sus expresiones organizadas.[9]

Y aquí me introduzco a una tercera dificultad que se refiere no tanto al pensamiento de Gramsci en sí mismo, sino, más en general, a la eterna querella que sostenemos los latinoamericanos respecto de los efectos de la dependencia sobre la producción de las ideas. Si sospechamos la existencia de una autoctonía americana que nos distingue de Europa, si una misma idea transferida desde los

centros de producción de la teoría hacia nuestra periferia se vuelve necesariamente otra cosa, ¿cuál es o podría ser "nuestro Gramsci"? ¿Qué descomposiciones y recomposiciones debemos provocar sobre el *corpus* analítico gramsciano para que esté en condiciones de iluminar nuestra realidad o partes de ésta, para arrastrarla hacia el concepto, para dar cuenta en la teoría de lo que produce la experiencia existencial de la gente?

Pienso que las reflexiones que fueron hechas en el coloquio de Ferrara contribuyeron a responder estas preguntas, o más modestamente a situarnos en el lugar adecuado para abordarlas. Yo sólo quiero plantearlas y adelantar ahora una advertencia que tal vez resulte obvia, una advertencia que los latinoamericanos muchas veces olvidamos y los europeos no siempre recuerdan. Que cuando hablamos de América Latina evocamos una realidad preconstituida que no es tal, que en los hechos es un "agujero negro", un problema abierto, una construcción inacabada, o como señalara Mariátegui para su nación, pero que es extensible al continente: un proyecto a realizar. Y en tanto tal, incluye y uniforma conceptualmente diversidades profundas y experiencias disímiles, heterogeneidades estructurales y económicas vastísimas, pluralidades étnicas extendidas, poderes regionales y extranacionales que erosionan un Estado nacional que nunca acaba de constituirse como tal. Como proyecto incumplido está siempre instalado en nuestro horizonte y nos obliga a preguntarnos por nuestro destino, por lo que realmente somos o queremos ser. Isaiah Berlin recordaba que todas las naciones atrasadas tarde o temprano reflexionan sobre sí mismas. Mientras la respuesta no haya sido encontrada, América seguirá abriéndose a todas las posibilidades y pugnará por sobreponerse a todos los fatalismos.

Para encarar una geografía de la difusión de Gramsci en América Latina debemos asumir esta diversidad como un dato y recorrer la pluralidad de caminos y perspectivas que dieron lugar a la formación de distintos núcleos de elaboración teórica y política en los cuales las ideas de Gramsci fueron recuperadas, contaminándose con

otras posiciones y perspectivas y produciendo efectos de los más diversos. Desde esta postura resulta imposible hablar de "gramscismo" en Latinoamérica, aunque sea posible encontrar sus ideas o sus categorías estratégicas en elaboraciones políticas de agrupaciones de izquierda, en los movimientos de base católicos, en los críticos literarios o de arte, en los análisis de los teóricos del Estado y de la ciencia de la política, en los debates actuales sobre procesos de consolidación democrática y propuestas de transformación social. Si nos enfrentamos, por tanto, a un fenómeno no sólo de orden teórico, sino fundamentalmente político, la elaboración de nuestra "geografía" supone una inversión de los términos que ponga en su verdadero sitial de sujeto de la investigación a esos movimientos, organismos o actores cuyas demandas encuentran también en las ideas de Gramsci aquello que les posibilita acceder a la teoría y medirse con el mundo histórico. Dicho de otro modo, supone una reconstrucción en condiciones de mostrar las conexiones existentes entre procesos de la realidad y procesos de elaboración de la teoría.

Pero desplazar la pregunta por la difusión de Gramsci en América Latina hacia una indagación más profunda acerca de las demandas de realidad que portan consigo los movimientos en la sociedad y en la cultura cuando se apropian de sus reflexiones, implica dilatar a tal extremo nuestra búsqueda que sólo un recorte "nacional" lo vuelve posible.

4

A esta altura de mi razonamiento una nueva dificultad se presenta, tal vez la más difícil de sortear por cuanto obedece a razones casi personales. Y me resisto a decir grupales para no comprometer a los compañeros presentes en el coloquio de Ferrara, y a los que lamentablemente no estuvieron, que nos nucleamos en torno a un nombre que tomamos de uno de los cuadernos de Gramsci, *Pasado y*

Presente, pero en el interior del cual cada uno fue gramsciano *a su manera*.

¿A qué deseo referirme cuando hablo de razones personales? Sólo al hecho de que mantengo desde hace más de treinta años una relación muy especial con nuestro autor, y esto que para los europeos es un hecho meramente anecdótico, sospecho que para nosotros, latinoamericanos, puede tener una significación mayor que la biográfica personal.

Recuerdo que ya en 1952 encaré una versión en español de las *Notas sobre Maquiavelo* y desde entonces he traducido muchos otros escritos suyos. Desde 1963 formé parte del grupo que editó *Pasado y Presente* y la serie especial de los cuadernos, muchos de ellos dedicados al pensamiento de Gramsci. Como director de la Biblioteca del Pensamiento Socialista de la editorial Siglo XXI impulsé la publicación de las obras críticas fundamentales producidas por estudiosos europeos y americanos, y desde la cátedra universitaria me propuse hacer conocer sus ideas y su ubicación en la historia del marxismo. Estoy vinculado tan estrechamente a su figura de hombre de pensamiento y de acción que me resulta difícil, por no decir imposible, establecer ese equilibrio crítico merced al cual uno puede resistirse "a la fascinación del sistema o del autor estudiado".

Es cierto que para Gramsci esta fascinación por una teoría o por un pensador, que despierta en nosotros no una curiosidad exterior sino un profundo interés, es producto hasta cierto punto de la juventud de quien los estudia. En mi caso diría que el conocimiento de sus escritos constituyó una revelación que se adueñó de toda mi personalidad y que desde ese momento nunca he dejado de ser "gramsciano" no obstante la profundidad de los cambios de mis opiniones respecto aun del propio Gramsci. Y esta circunstancia que debería ser asumida como un pecado de juventud, de ningún modo podría ser justificada como un límite de la madurez. Pues vaya en mi disculpa la sabia frase de un amigo boliviano, frecuentador de Gramsci como el que más, y cuya muerte reciente aún nos sigue doliendo.

Me refiero a René Zabaleta Mercado, quien con su habitual causticidad gustaba recordarnos que la adolescencia "llega tarde en América Latina". Y ésta es una frase que, más allá de la burla implícita en su letra, encierra un grano de verdad porque nos evoca la imposibilidad de agotar etapas, de consumar experiencias en sociedades donde los tiempos se encabalgan y, con ellos, nuestras propias vidas.

Disculpas aparte, creo encontrar en el fragmento de Gramsci que estoy citando un párrafo que nos permite vincular los sucesos autobiográficos con las experiencias civiles y morales de quienes buscábamos superar "un modo atrasado de vivir y de pensar", para apropiarnos de un modo nacional y tanto más nacional cuanto más vinculado a las grandes corrientes universales. Un párrafo que ayuda a explicarnos el hecho paradójico de que precisamente las razones que en un momento inicial dificultaron la lectura de sus textos se hayan convertido hoy en la incitación mayor para su estudio: porque lo muestran como un clásico de nuestro siglo, con un estilo de pensar con el que nosotros, americanos, no podemos dejar de identificarnos.

En *Cuestiones de método*, Gramsci dice: "Esta serie de observaciones vale en mayor medida cuando el autor es impetuoso, de carácter polémico y carente de espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente vinculadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente" (*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975, p. 82). ¿A quién si no al propio Gramsci le cabe esta definición? Y sin embargo nosotros, americanos, ¿no evocamos de inmediato la figura de Mariátegui al leer este texto? Un mismo estilo que une la reflexión ideológica y política a una intensidad afectiva, un idéntico hombre que en su propia escritura, no interesa cuán complejo y variado sea el razonamiento, nos hace saber de múltiples maneras que quien escribe no es un

hombre de letras, ni tampoco un científico, sino un hombre político en el más cabal sentido de la palabra. Pero si pudo decirse del estilo de Mariátegui que estaba dirigido a un público básicamente americano, ¿por qué no pensar que es también el estilo de Gramsci el que le permitió alcanzar tamaña recepción y constancia? Tanto en uno como en otro nos sigue deslumbrando el carácter inacabado, abierto, problematizador de su escritura. Descubrimos en ella una pluralidad de sentidos que nos obliga a desandar el camino, a retornar a razonamientos que con cada nueva lectura, provocadas siempre por la irrupción violenta de una realidad mutante, aparecen siempre con una tonalidad distinta. Como un cortaziano "modelo para armar" los *Cuadernos* se nos vuelven accesibles sólo a condición de anteponerles nuestro propio principio constructivo. Nada más significativo que la utilización permanente del potencial, todos esos "habría que retornar" con los que Gramsci se dice a sí mismo y advierte a sus desconocidos lectores sobre la provisoriedad del discurso frente a la complejidad de lo real.

Por nuestra *terra incognita* pasaron como meteoros las figuras estelares de las grandes narraciones. Jefes nómades de saberes que el presente histórico erosionó, sin dejarnos siquiera individualizar sus marcas, se esfumaron con igual velocidad con que irrumpieron. La fortuna de Gramsci felizmente es distinta; ni tan grande, ni tan efímera... Pero debió mediar la quiebra de las certezas, tuvimos que sobrellevar la carga penosa de una derrota, para que las virtudes de su manera de enfrentarse con las cosas pudiera imponérsenos como una lección de método.

Capítulo 2
EL GRAMSCI DE LOS COMUNISTAS ARGENTINOS

Para una primera aproximación al problema podríamos trazar una coordenada de la difusión de Gramsci en América introduciendo dos fechas límites: desde la publicación de las *Cartas de la cárcel* en Buenos Aires (1950) hasta el Seminario de Morelia (México) sobre "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina" (1980).[10] Poco antes, en septiembre de 1978, la Universidad Nacional Autonóma de México acababa de realizar un coloquio dedicado a Gramsci con la participación de Christine Buci-Glucksmann, María Antonieta Macciocchi, Giuseppe Vacca y Juan Carlos Portantiero.[11]

Pienso que ambas fechas son emblemáticas porque ilustran el itinerario recorrido por el pensamiento de Gramsci en una doble perspectiva geográfica y cultural. Reivindicado como propio por un sector de los comunistas argentinos, al cabo de treinta años se convierte en punto de referencia de un conjunto de científicos sociales y de dirigentes políticos de izquierda que, reunidos en Morelia, acuerdan sobre la actualidad y pertinencia de las categorías estratégicas gramscianas para el análisis de las condiciones de cambio de las sociedades americanas. No debe sorprender entonces que, colocado en ese plano de excepción, el pensamiento de Gramsci fuera por todos admitido como un instrumental valioso para experimentar "una forma de trabajar en la teoría que contribuya a suturar la brecha abierta entre análisis de la realidad y propuestas teóricas y políticas de transformación".[12]

I

¿Pero cuál fue, en realidad, el Gramsci que leyeron los comunistas argentinos? Apenas la pregunta se plantea no se puede dejar de reconocer que se funda en un equívoco. Porque en sentido estricto nunca hubo una incorporación de magnitud suficiente para que se justificara de manera plena la pregunta. La aceptación de su figura sólo se dio a expensas del virtual desconocimiento de la especificidad de su obra. Como comunista, era considerado un marxista-leninista más y la naturaleza singular de su elaboración teórica y cultural, el modo particular en que asimiló y reconstituyó el pensamiento de Marx, pero también el de Lenin, nunca fue motivo de reflexión en un organismo político que, como el comunismo argentino, se caracterizó siempre por su enclaustramiento en un doctrinarismo sin fisuras. En el momento en que hubo un tímido intento de emprender esta tarea de reconocimiento, la respuesta fue la clausura administrativa del debate y la sanción contra sus protagonistas. Y es por esto que, si se quiere hablar con propiedad, se debería aclarar que la labor inicial de hacer conocer a Gramsci fue, en realidad, una actividad ajena a la tradición y a la cultura de los comunistas argentinos y comprometió únicamente a un sector muy limitado de sus intelectuales. Sin embargo, y aun dentro de esos límites, una experiencia semejante no hubiera podido producirse por esos años sin el estímulo y el respaldo de una personalidad como la de Agosti.

Fue Agosti quien dirigió la publicación de los *Cuadernos de la cárcel* por la Editorial Lautaro y comprometió a algunos de nosotros en la tarea de traducirlos, anotarlos o prologarlos.[13] Para todos nosotros fue, a este respecto, un precursor. Hoy, al cabo de los años, y una vez aquietadas las pasiones desatadas por una ruptura que se evidenció irreparable, no sería justo desconocer la deuda intelectual que con él contrajimos. En los críticos años cincuenta pudimos acceder tempranamente a Gramsci —diría que en el momento mismo en que nos enteramos de su existencia— porque Agosti nos desbrozó el terreno.

Desde el inicio nos introdujo a una lectura de los cuadernos que en él trató de ser siempre una "traducción", es decir, un modo particular de verter en un lenguaje nacional aquellos instrumentos de interpretación histórico-políticos que se presumían aptos para iluminar zonas de nuestro pasado que la profundidad de una crisis hacía aflorar. Su ensayo sobre Echeverría[14] constituye acaso el ejemplo más acabado —y visto desde el presente, el más emblemático— de una forma de proceder con los textos gramscianos. Sus aciertos y sus errores tienen en mi opinión la particular virtud de ilustrarnos sobre cuáles fueron en sustancia los obstáculos teóricos e ideológicos que esta "traducción" nunca pudo superar.

2

Agosti examina en su libro las limitaciones de la corriente democrática que en la Argentina posrevolucionaria se propuso construir el Estado nacional y que tuvo en Rivadavia una de sus expresiones más avanzadas. Para eso utiliza ampliamente las reflexiones de Gramsci sobre el *Risorgimento* italiano como momento de formación de un Estado nacional moderno, pero a la vez como expresión de lo que él denomina "una rivoluzione mancata"; es decir, una transformación revolucionaria que no llegó a ser plenamente tal por su manifiesta incapacidad de incorporar a los campesinos cultivadores en un movimiento de envergadura nacional.[15] La definición que ofrece Agosti del proceso emancipador de Mayo como una "revolución interrumpida", su caracterización de la corriente democrática como "jacobina a medias", el énfasis que pone en la ausencia de una solución avanzada de la cuestión agraria como la razón principal de este quebranto, son todos elementos de un esquema interpretativo que no sólo evoca el utilizado por Gramsci, sino que en los tres primeros capítulos fundamentales de su ensayo se nutre abundantemente de las ideas de éste. Al igual que Gramsci lo hizo con la burguesía risorgimental, Agosti critica a la

burguesía argentina por no haber sabido ampliar el movimiento emancipador para transformarlo en una revolución plena (democrático-burguesa en la habitual terminología leninista) que movilizara también a las masas agrarias para el quebrantamiento y la eliminación de los residuos feudales en el campo:

"Pero si la revolución burguesa impone la hegemonía de la ciudad, asimismo supone la puesta en marcha de las masas rurales como tema de la dinámica factorial. Cuando Echeverría asegura que el elemento democrático *estaba en las campañas* descubre la existencia de aquel factor potencial... [Con esto] no quiere aludir a las ilusorias excelencias del hombre de campo, sino referirse a las fuerzas dinámicas de la revolución argentina. En términos contemporáneos, ello equivaldría a suscitar el tema de las masas operantes y de su dirección política. Y allí descansa con todos sus errores posibles la estrategia revolucionaria de Rivadavia: poner en movimiento a las masas campesinas bajo la dirección política de la minoría jacobina de las ciudades. Pero los supuestos jacobinos (y empleo la palabra en el sentido utilísimo que le asigna Gramsci) argentinos no pudieron, o no supieron, desempeñar hasta el fin aquellos principios de revolución total... ¿En qué otra cosa pudo insistir entonces el jacobinismo argentino sino en crear esa necesaria relación estable entre el campo y la ciudad?... El yerro del supuesto jacobinismo argentino consistió en no haber convertido en acto social la función hegemónica de la ciudad-Buenos Aires, con todos los determinantes de transformación económica que dicho suceso puede evocar en el cuadro de la revolución burguesa."[16]

El esquema de la Revolución Francesa, presentado como modelo ejemplar de "revolución total", es utilizado de un modo analógico al que para el caso italiano utiliza Gramsci. Siguiéndolo casi de manera textual, Agosti sostiene que "la virtud revolucionaria de los jacobinos franceses había consistido precisamente en sobreponerse a todos los otros partidos en el terreno de la política rural y en asegurar la hegemonía de la capital revolucionaria me-

diante el adecuado movimiento de las masas campesinas"[17] y cree descubrir en la política agraria de Rivadavia una "intuición genial de este problema". Sin embargo, no puede dejar de señalar que la enfiteusis rivadaviana no alcanzó a constituir una sólida clase de agricultores afincados y que los gobiernos unitarios hostilizaron en los hechos a los peones sin tierra.

¿Dónde buscar las causas de esta falencia que no puede ampararse en el desconocimiento por los actores de la raíz del problema? ¿Cuáles fueron en realidad las razones de este quebranto? Para Agosti no son otras que la debilidad de las burguesías latinoamericanas, y por lo tanto también de la argentina, en lo que él llama "el ciclo de la revolución interrumpida". Las causas deben ser buscadas, por consiguiente, en las limitaciones "del supuesto jacobinismo argentino", en su incapacidad de "forzar (aparentemente) las situaciones revolucionarias", conduciendo a la burguesía "a una posición más avanzada que la consentida por los primitivos grupos revolucionarios, o aun por las mismas premisas históricas". Esta frase, que reproduce casi textualmente aquella en la que Gramsci define la función de los jacobinos franceses, muestra hasta dónde el abuso de la analogía histórica convierte en meramente ideológicas a categorías históricas que en otros contextos son particularmente fecundas para el análisis político. La identidad de las formulaciones no debería hacernos olvidar, sin embargo, que mientras para el pensador italiano las condiciones que posibilitaban la audacia jacobina *existían* en Francia *pero no* en Italia, es decir, era un rasgo específico que diferenciaba un país del otro, para Agosti, en cambio, la posibilidad de forzar situaciones es inherente a la voluntad jacobina misma de las fuerzas de transformación. No requieren, por lo tanto, de otras condiciones favorables que las ya inscriptas en su definición de "momento histórico-universal". La "voluntad jacobina" no se reduce nunca a utopía abstracta porque, por definición, las situaciones intentan ser forzadas "en el sentido del desarrollo histórico real". Como es fácil de observar, el agudo sentido de las condiciones particulares,

específicas en que se desenvolvieron los procesos que caracteriza el análisis de los hechos históricos y del *Risorgimento*, en especial, realizado por Gramsci, en la "traducción" de Agosti se evapora y es sustituido por una matriz analítica de fuerte impronta ideológica. Bajo un nuevo ropaje se oculta el arcaico y sociologizante determinismo de clase.

El procedimiento analítico del autor del *Echeverría* se aparta del adoptado por su maestro italiano por otra razón más: la diferencia de propósitos que los motivan. Gramsci no pretende utilizar la idea jacobina como instrumento de análisis ni cree tampoco que la Revolución Francesa pueda ser adoptada como modelo abstracto para todas las revoluciones burguesas. Si bien la comparación entre Francia e Italia respondía a una antigua tradición europea y los hechos revolucionarios de Francia constituyeron por largo tiempo la base empírica de conceptualizaciones políticas de validez más general, Gramsci nunca pretendió asimilar una situación a la otra, y por el contrario se propuso indagar lo que las distinguía. Esto explica el fastidio que le provocaban aquellas posiciones que, como las del republicano federalista Giuseppe Ferrari, intentaron aplicar a Italia "esquemas franceses" y no supieron "traducir" el francés al italiano.[18] La comparación entre el proceso histórico con el que la burguesía conquistó el poder en Italia y los distintos procesos históricos con los que lo obtuvo en Francia, Inglaterra, o en otros países, servía a Gramsci para fijar las características del desarrollo histórico que llevó a Italia a la formación de un determinado Estado y de una determinada situación político-social. Esta reflexión debía ser capaz de ofrecer, en su opinión, una perspectiva histórica al programa del Partido Comunista, una "perspectiva construida 'científicamente', es decir, con escrupulosa seriedad, para basar sobre todo el pasado los fines a alcanzar en el porvenir y a proponer al pueblo como una necesidad con la cual colaborar conscientemente".[19]

Desde esta perspectiva crítica y ateniéndonos estrictamente a los hechos históricos, ¿por qué no pensar que esa

supuesta "intuición general" que Agosti descubre en Rivadavia, y a la que privilegia como una nota distintiva del jacobinismo argentino, es en realidad otra demostración más del carácter fundamentalmente "ideológico" del grupo rivadaviano? En el sentido de que se propuso introducir reformas semejantes a las que se implementaban, o implementaron, en otras partes, sin que existiesen en el país las condiciones para que fueran algo más que esquemas formales. De ser así remedaría en mucho a ese jacobinismo histórico "diluido y abstractizado" que Gramsci denunció en Ferrara; muestra ser apto únicamente para generar sectas o facciones incapaces de gravitar en el movimiento real.[20] Según Gramsci, un movimiento equivalente al jacobinismo francés no era históricamente posible en Italia; a pesar de la angustiosa "hambre de tierras" de los campesinos, la revolución agraria se volvió imposible a causa del dominio alcanzado por los moderados en la sociedad italiana. Cavour y su partido representaban la "única política justa de la época" precisamente porque no tenían enfrente competidores políticos válidos e inteligentes.[21] Todo lo cual aclara perfectamente la característica distintiva de la historiografía gramsciana respecto de la que se impuso en la tradición marxista, y que la muestra siempre renuente a utilizar fuera de un preciso contexto histórico y cultural categorías como las de jacobinismo o revolución agraria.

Nada semejante o aproximable, excepto en lo formal, podrá encontrarse en la interpretación que Agosti, sirviéndose de Gramsci, ofrece del pasado argentino. Aquí nunca existió, por lo menos hasta fines del siglo pasado, una "cuestión campesina" de algún modo aproximable a la italiana o francesa y sobre la que se fundaba, en ambos casos, la *posibilidad* de una transformación revolucionaria de la campaña. Si en Gramsci el propósito de su indagación era el reconocimiento minucioso, exhaustivo, de las fuerzas y procesos reales que hicieron de la unidad italiana una "revolución pasiva", o sea una dinámica que no necesitó modificar sustancialmente las características de la economía agraria para asegurar el dominio burgués, en

Agosti, en cambio, parece más bien que el propósito es el de dictar una condena sobre toda una clase. Se trataba de denunciar a una clase dominante que, pudiendo hacerlo, se mostró en definitiva incapaz de conducir el país hacia la conquista de una autonomía nacional real y efectiva. En el fondo, y sin tener ninguna conciencia de eso, Agosti con su definición del movimiento emancipador de Mayo como una "revolución interrumpida" se identificaba mucho más con los críticos democráticos del *Risorgimento* —en primer lugar, con Piero Gobetti, al que no creo que jamás haya leído— que con el propio Gramsci.

3

Al igual que el *Risorgimento* para Gobetti, la revolución de Independencia quedó "interrumpida" según Agosti porque fue conducida por grupos sociales y por hombres sustancialmente incapaces de elevar al pueblo a una concepción estatal y a una práctica política y social verdaderamente modernas. La debilidad intrínseca del Estado oligárquico-liberal, la mezquindad de su clase dirigente, la falta de adhesión de las masas, la deserción de la inteligencia frente a sus deberes democráticos, el atraso social y económico, la dependencia de un poder imperial, todos estos males eran de vieja data y estaban enraizados profundamente en una realidad que el proceso emancipador no logró transformar. Esta insistencia tan particular en las *ausencias* y los *vacíos* de la situación nacional, esta apelación a clases y fuerzas sociales que en realidad nunca existieron en la sociedad de la época, pero de cuya presencia se hacía depender, no obstante, la posibilidad misma de la transformación imaginada, aleja la interpretación de Agosti de cualquier vinculación con procesos históricos reales. No podía, por consiguiente, constituir la base histórica del programa cultural y político que pretendía ser. El abuso de un razonamiento analógico no fundado en los hechos históricos invalidó en buena medida el propósito loable de restablecer con su libro un puente en-

tre el discurso político y el discurso historiográfico; un vaso comunicante que permitiera al marxismo, y más en concreto a los comunistas argentinos, conquistar una hegemonía política y cultural que les era esquiva.

No siendo un historiador de profesión, ni proponiéndose escribir un libro de historia, Agosti no logró sin embargo el propósito que se impuso y para el cual requirió el auxilio de Gramsci. No pudo ofrecer al programa de su partido una perspectiva "construida científicamente" y basada en un escrupuloso reconocimiento del "terreno nacional" como la que propugnaba su maestro italiano porque, en definitiva, quedó prisionero de la misma visión ideologizante de la realidad argentina que en su fuero íntimo creyó erosionar con su libro. Víctima del espejismo de la revolución agraria que desde los treinta obsesiona a los comunistas,[22] no pudo mantenerse ajeno a una representación de las particularidades del capitalismo argentino y de la naturaleza específica de la relación entre campaña y ciudad tributaria de otras realidades nacionales. Aquello que constituyó precisamente "lo peculiar" de la revolución agraria argentina: la inexistencia de una clase campesina y por lo tanto de una estructura social movilizable a los fines de la revolución nacional y democrática, no es considerado como una circunstancia que predetermina el límite de alternativas y condiciona la posibilidad misma de aquélla.

La inexistencia en la sociedad de fuerzas sociales urgidas por la sed de tierras —hecho en el que sin embargo repara—[23] no le impide imaginar un mundo rural representado como "mundo campesino". Es justamente a ese mundo rural que el "jacobinismo a medias" de los demócratas argentinos rehusó movilizar, "pudiéndolo hacer" recalca Agosti. De tal modo una consideración lógico-formal se transmuta en una hipótesis histórico-política que no necesita de los hechos para validarse. Al final, las razones del supuesto desfallecimiento de una clase burguesa, a la que aprioristicamente se le atribuye la obligación de ser "dirigente de la nación",[24] para descubrir luego que efectivamente no pudo ni quiso serlo, permanecen siem-

pre a oscuras en un razonamiento circular que concluye identificando como causa lo que apenas fue condición preexistente.

Las anticipaciones culturales de la generación del '37, a las que Agosti reviste con los atributos de "realismo crítico" y con las que intenta establecer lazos de continuidad programática o ideal, demostraron ser a la luz de la realidad más ideológicas que "científicas". Ni existían en la sociedad las clases imaginadas por Agosti, ni estaban presentes en acto o en potencia "las fuerzas capaces de producir el cambio revolucionario". El razonamiento evidénciase falaz porque se asienta sobre un supuesto tan cuestionable como la idea de que la experiencia de los países de Europa occidental —incluidos los Estados Unidos— es generalizable a los países americanos; como si una experiencia particular pudiera convertirse en una "trayectoria general a la que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran, para plasmarse por fin en aquella formación que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas y del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos".[25] Sólo si se aceptan estas premisas adquiere un sentido más preciso, en la medida en que está vinculada a un proceso histórico determinado, la idea de la existencia de un deber ser, de un destino histórico propio de la burguesía.

En definitiva, la tesis de Agosti sobre el proceso emancipador como una "revolución interrumpida" en virtud de la incapacidad burguesa de implementar la transformación agraria por ella requerida no es nada más que la proyección al pasado de un problema del presente histórico. Es el problema que se plantearon los comunistas en 1928, pero que en modo alguno estuvo planteado al país en 1826 o en 1837. Agosti, por lo tanto, al dar la espalda al verdadero sentido del programa gramsciano, "instrumentaliza" la cuestión Echeverría, se "sirve" de este personaje histórico para defender la posición sustentada un siglo después por la corriente política a la que pertenece. El pro-

pósito de unificar historiografía y política, de "basar sobre todo el pasado las metas a alcanzar en el porvenir y a proponer al pueblo como una necesidad", que recoge de Gramsci y que intenta explicitar en su libro, ha dado como producto final un criterio de juicio, un principio interpretativo, digamos, para utilizar un término de moda, un paradigma, en definitiva anacrónico porque no surge de la concreta historia de su época, sino de problemas, exigencias y necesidades que corresponden a otras épocas y a otros ámbitos. A cambio de una funcionalidad efectiva del análisis histórico al análisis político, en condiciones de dar a la acción política una perspectiva que se imponga "como una necesidad con la cual colaborar conscientemente" —éstas son las palabras de Gramsci—, se ofrece un esquema vago y abstracto, impotente para estimular la acción política e historiográficamente falso.

4

Pero siendo el *Echeverría* de Agosti una tentativa finalmente fallida e inconducente de apropiación de las categorías gramscianas, ¿cómo pudo ocurrir que se considerase a este libro —inexplicablemente nunca reeditado— un hito importante, y hasta, para algunos de nosotros, decisivo, en la adquisición de una conciencia crítica respecto del patrimonio ideal comunista por parte de fuerzas intelectuales crecidas en su interior y que se alimentaban del fermento gramsciano? ¿Qué hizo posible una lectura contrapuesta a la de la tradición de una obra construida precisamente para confirmarla? Las razones fueron varias y acaso convenga mentar algunas para mostrar hasta dónde la verdad puede a veces nacer del error.

Es probable que hoy no suscribamos lo que en aquel momento pensábamos, pero había algo en la prosa de Agosti, en su modalidad de pensamiento y de expresión que lo distinguía del resto de los escritores comunistas. La agudeza del razonamiento, la ductilidad con que se combinaban hechos históricos y doctrinas políticas y cul-

turales, la brillantez con que el material era expuesto, daba una tonalidad inesperada a tesis que, presentadas por los otros bajo la forma seca y ripiosa del discurso tradicional, no tenían verosimilitud y capacidad de atracción. Nunca vimos en su razonamiento la tentación tan frecuente de manipular o deformar la argumentación del adversario, como casi era un hábito en un Rodolfo Ghioldi, por ejemplo. El tema de la doctrina democrática echeverriana permitía a Agosti establecer una continuidad ideal que hacía de los comunistas los herederos privilegiados de una revolución que proponíanse llevar a su consumación. Desde mediados de los años treinta[26] esta continuidad había sido construida historiográficamente y pregonada como constitutiva de su tradición, pero únicamente ahora se exponían los argumentos que la presentaban como naciendo del interior mismo de los procesos. Al ser "demostrada" mediante una argumentación rica y compleja, podía en adelante soportar una confrontación en el terreno histórico.

Sin embargo, el *Echeverría* no era exactamente un libro de "historia", ni pretendía serlo, a diferencia de otros que se escribieron para el centenario. Y aquí estaba otro de sus méritos: no ocultar bajo un disfraz histórico un discurso que se asumía como político, un ensayo que en su sustancia quería ser ideológico-político. Agosti no se propuso reconstruir un momento de nuestra vida espiritual, sino razonar sobre lo que para él constituía "el ejemplo más típico de una transformación ideológica que a través de su teoría nacional exhibe un acusado 'democratismo' ".[27] Y no siendo el suyo el "oficio de historiador", la inclusión en sus meditaciones de antecedentes históricos —"que conviene computar", recalca en un momento— no era otra cosa que la asunción de un principio metódico insoslayable para un pensador marxista: el reconocimiento de la historicidad, de la insuprimible dimensión histórica de los problemas del presente. Desde esta perspectiva, lo que hace interesante a su libro —interés que es extensible a *Nación y cultura* y a *El mito liberal*, otros dos escritos suyos de esos años—[28] es el hecho de ser un ensayo que

versa sobre la política, es decir, que ofrece una interpretación destinada a suscitar y a movilizar fuerzas políticas actuales alrededor de una propuesta colocada en una perspectiva histórica.

Pero algo más nos atrajo en *Echeverría*, algo que salía al encuentro de una preocupación siempre presente desde el ascenso del peronismo, pero que volvióse angustiante dilema en los años de su ocaso. ¿Cómo hallar una solución al problema argentino que no significara un regreso? ¿Hasta dónde la regeneración nacional, la conquista de un régimen verdaderamente democrático, suponía dejar atrás un pasado de luchas fratricidas que se remontaban a mucho antes de 1945? Volver la mirada hacia Echeverría y la generación del '37 era un modo de hacerse cargo de la necesidad de someter a crítica *todo* el pasado y no sólo la parte de él signada por la experiencia peronista. Sobreponiéndose a una atmósfera de intolerancia y persecuciones ideológicas y políticas, de violentos conflictos entre peronistas y opositores, un grupo de intelectuales democráticos, liberales y socialistas, se valió del centenario de un pensador ilustre y olvidado para pensar la posibilidad de revertir el callejón sin salida en que estaba encerrada la cultura y la vida nacional. El trabajo en común de los intelectuales avanzados en favor de la conquista de una nueva conciencia social de la cultura se imponía como una necesidad impostergable. Asumirla, darle una dirección orgánica y una orientación transformadora, era una manera de sobreponerse a esa histórica fisura entre inteligencia y pueblo que estuvo siempre en el trasfondo de la frustración nacional. Pero disipar las barreras del enclaustramiento e incomprensión que separan a los intelectuales del pueblo y los convierten en una casta exigía regresar a la dirección nacional y popular de la cultura que constituía el fundamento de la doctrina echeverriana.

He aquí el sentido con el que Agosti redactó su libro y la propuesta que de él podía extraerse. Nada más lógico, por consiguiente, que el hecho de que en el acto de homenaje que le tributaran los animadores de la campaña de recor-

dación echeverriana Agosti insistiera sobre la urgencia de unificar voluntades en la tarea de lograr lo que definió como "una mudanza apreciable en la conducta de la intelectualidad argentina", aunque en su libro ya le había puesto el calificativo gramsciano —pero de reminiscencia soreliana— de "reforma intelectual y moral". Sólo una transformación en sus tradiciones, en sus funciones y en sus sentimientos podía permitirles a estos intelectuales "trabajar en común y darse formas organizativas estables en una entidad nacional [...] capaz de recoger el estilo echeverriano en las condiciones argentinas de 1952".[29]

Estas son las ideas que encontrábamos en *Echeverría*, y me atrevería a decir sólo en él, porque en el resto de la publicística comunista no lográbamos distinguirlas. Aún en cierne y a veces oculta por la ampulosidad de una prosa proclive a incurrir en amaneramientos y barroquismos, descubrimos en él la finalidad de establecer una genealogía que nos permitiera a nosotros, comunistas, distinguirnos de la vieja identificación con la tradición liberal que hasta entonces nos había caracterizado. Debemos reconocer que este intento de refundación del patrimonio ideal comunista fue encarado con la ayuda de Gramsci y de elementos del marxismo italiano. Es lógico entonces que los límites teóricos y políticos de este intento, su debilidad intrínseca en el interior de un partido comunista incapaz de flexibilizarse, su imposibilidad de dinamizar fuerzas intelectuales en la sociedad que erosionaran desde afuera el inmovilismo comunista, contribuyeran a poner claramente de manifiesto las barreras que se interponían a una plena circulación del pensamiento de Gramsci en el mundo comunista. Porque soslayada como lo fue su figura, resultó al mismo tiempo silenciada toda la problemática teórica y política que el marxismo italiano comenzó a formular, una vez superada la hipoteca estaliniana. La sospecha sobre Gramsci, como veremos, recayó luego sobre todos sus connacionales, fueran o no seguidores de sus perspectivas analíticas y teóricas.

5

A través de su labor como director de *Cuadernos de cultura* —publicación dedicada específicamente a los temas teóricos y culturales—, en su condición de consejero de algunas editoriales de izquierda vinculadas a la organización partidaria, o como animador de una de las más interesantes experiencias periodísticas encarada por los comunistas en una breve estación de vigencia del estado de derecho en el país (me refiero al semanario *Nuestra Palabra*, publicado en rotograbado entre los años 1958 y 1960), Agosti abrió una ventana a la cultura marxista italiana. Es evidente que esta tarea de difusión acompañó la notable "apertura" al mundo cultural italiano que en los años cincuenta se produjo en el país, al calor de la singular experiencia política de la península y de la vivacidad sorprendente de su literatura y de su cinematografía.[30] De todos modos, si analizamos en particular el caso para nosotros emblemático de *Cuadernos de cultura*, podemos recortar con bastante aproximación el período de su mayor interés por la experiencia del marxismo italiano que es justamente el de los años que van desde la declinación del peronismo hasta la ruptura con los intelectuales gramscianos a mediados de los sesenta. Si bien nunca hubo una marcada disposición a incluir escritos del propio Gramsci,[31] elementos de sus elaboraciones eran utilizados con cierta frecuencia y siempre presentando a su autor como la figura central, el punto de referencia obligado de la cultura de izquierda italiana.

De la significativa cantidad de trabajos provenientes de esta cultura, y que fueron traducidos al español, me detengo en dos extensos ensayos que tuvieron para nosotros una significación muy particular, porque iluminaron nuestras conciencias y condicionaron, en cierto modo, nuestras lecturas futuras. Fabrizio Onofri nos introdujo con su *Examen de conciencia de un comunista* al problema intrincadísimo de los intelectuales, considerados no como categoría social sino como personas reales, con sus propios lenguajes, con sus convicciones ideológicas y sus

formaciones particulares. Imposibilitado por recato de escribir "un hermoso ensayo" sobre los intelectuales comunistas, sobre su formación y sus errores en el camino de la conquista de una conciencia de clase proletaria —decía, no sin una pizca de ironía—, limitábase a ofrecer el testimonio personal de su vida de intelectual, pensando que se podían encontrar en ella elementos que permitieran a sus compañeros de ideales y militancia universalizar, generalizar, convertir las historias particulares de Pedro, de Juan o de Pablo, en documentos útiles para la historia si no de toda una generación, por lo menos de sus expresiones intelectuales.[32]

En la reconstrucción de esta historia personal, de esta biografía intelectual pensada en cierto modo como la autobiografía de una joven generación que rechazó el fascismo y descubrió en los difíciles tiempos de la guerra el mundo de los trabajadores, en todo esto que Onofri relataba con emoción y desnudamiento podía encontrarse, pienso yo, la explicación del extremo interés con que lo leímos. A diferencia de los "viejos", es decir, de intelectuales como Gramsci y Togliatti, a los que la vida civil les había ofrecido en sus primeros años un cuadro en general completo, íntegro en todas sus partes, de la compleja trama de una sociedad fundada en un estado de derecho, los "jóvenes" de los que Onofri formaba parte, y que vivieron bajo el fascismo, no tuvieron tal oportunidad.

"Cuando despertamos a la vida del intelecto —decía Onofri— nosotros encontramos solamente la escuela —¡y qué escuela!—, las bibliotecas, las revistas, las conferencias, las discusiones. *Todo lo demás no existía.* El resto (prensa, sindicatos, partido), allí donde existía, por la forma en que estaba constituido y funcionaba sólo nos producía disgusto y rechazo."[33]

Es por esto tal vez que la mayoría de los jóvenes con inquietudes que se asomaron a la vida en ese ambiente social encontraron su camino en la vocación literaria. Para los jóvenes que a fines de los treinta comenzaron a distanciarse del fascismo y acabaron combatiendo contra él, "las letras y el arte eran las únicas actividades en las cúa-

les se podía canalizar aquella carga de *Sturm und Drang* y de desenfreno, de innovación y de protesta que cada nueva generación trae consigo al asomarse al proscenio".[34] Y recuerdo que fue sugerentemente en un artículo destinado a reflexionar sobre la evolución ideal y política de la joven generación intelectual crecida bajo el peronismo donde Portantiero recoge esta observación de Onofri para dar cuenta, con espíritu comprensivo y hasta fraternal, aunque no sin algo de suficiencia, de los obstáculos que ella debía superar para integrarse "a la clase progresiva".[35] También entre nosotros ("con todos los resguardos a que obliga una traslación histórica", advertía Portantiero) el desborde del corporativismo, la asfixia de las libertades públicas, la degradación cultural, sólo dejaban a los jóvenes el espacio de la literatura, del arte y de la reflexión crítica. En los años que precedieron y siguieron a la caída del peronismo, un viento de polémica sacude a una generación que se interroga con angustia por las razones de su desarraigo y de su frustración, pero también por las causas del atraso argentino.

Pero si para los "jóvenes" de los que habla Onofri existía un camino —por más difícil que éste fuera— para romper sus ataduras de clase, y con éstas, su inconsciente deseo de hegemonizar a los trabajadores, para nosotros, jóvenes intelectuales comunistas crecidos también a la sombra del peronismo, ese camino no existía, aunque creyéramos lo contrario, o en todo caso no podía ser el mismo. La soldadura entre intelectuales y clase obrera requirió de la mediación comunista; no sólo de ella, pero sí fundamentalmente de ella. En la Argentina, en cambio, la adscripción al Partido Comunista no resolvía el problema. Muy por el contrario, lo complicaba; pero lo supimos luego.

La conferencia de Palmiro Togliatti sobre *El antifascismo de Antonio Gramsci*, publicada en 1953 por *Cuadernos de cultura*, fue tal vez el primer texto de largo aliento que nos permitió disponer de una reconstrucción precisa de la evolución de las posiciones ideales y políticas del revolucionario italiano en el período anterior a su arresto.

La "Noticia" introductoria con que la presentó Agosti tenía el mérito de ofrecer una información suplementaria para conocer el escenario histórico de las grandes luchas sociales en la Italia de la primera posguerra, que concluyeron con la derrota obrera, el derrumbe del Estado liberal y el ascenso del fascismo. Pero además —y esto es lo que interesa ahora recalcar—, proyectaba una orientación de lectura de los textos de Gramsci que constituyó para nosotros casi una palabra de orden. En una época en la que todavía no conocíamos la totalidad de los *Cuadernos de la cárcel*, Agosti nos invitaba a leerlos con asiduidad no sólo porque significaban "un aporte primordial para la elaboración de una teoría marxista de la cultura", sino también porque tenían "singular interés para los argentinos por la similitud de algunos problemas de la formación nacional de la cultura y de sus fuentes liberales".[36] La presunción de la existencia de una "gran analogía" entre los problemas suscitados por el desarrollo cultural italiano —que Gramsci analiza con particular agudeza en los cuadernos— y los nuestros, sugerida en la "Noticia" de 1953, será en adelante reiterada con frecuencia por Agosti y desarrollada con cierta amplitud en su informe para la primera conferencia de intelectuales comunistas en 1956. Por estos años, y prologando a nuestro autor, dirá lo siguiente: "No hay igualdad, no hay siquiera presentación simétrica de las cuestiones; pero su similitud es indudable, comenzando por el divorcio entre los intelectuales y el pueblo-nación, que constituye uno de los datos típicos en el proceso social argentino".[37]

Y es por esto que, según su criterio, las notas recogidas en *Literatura y vida nacional* adquieren de improviso "un sabor argentino, una virtualidad argentina que estremece [...] Su paralelismo con el caso argentino resulta evidente, pues el incumplimiento de las premisas socioeconómicas de la revolución democrática ha producido entre nosotros la interrupción de una línea de cultura cuya originalidad nacional resulta notoria en nuestra América. El provincianismo de una cultura de supuestas universalidades y la fractura entre los intelectuales y el pueblo-nación surgie-

ron como notas típicas en el proceso de nuestra desnacionalización cultural, acentuado por los sutiles aparatos de travestimento ideológico erigidos por el imperialismo [...] El lector capaz de desafiar el vértigo de las entrelíneas y las analogías podrá encontrar en las notas de Gramsci corroboraciones muy sagaces sobre el retardo argentino. Gramsci le da mucho más que eso: le entrega un método de validez general, enriquecido por una contribución creadora en el campo de la metodología política de la cultura. A partir de aquí podemos transitar con mayor seguridad por los caminos, no siempre despejados, que llevan a la reconstitución de una literatura nacional de acentos populares. Pero esa literatura debe arrancar de lo que el país es y no de lo que ideológicamente quisiéramos que fuese, de sus tradiciones populares, de sus sentimientos, aun de sus atrasos, y no simplemente de aquellos 'prestigiosos modelos' que alguna vez zahirió Sarmiento y que suelen caernos como ropa prestada."[38]

6

¿Pero de qué modo se deben o pueden asimilar en términos adherentes a nuestra realidad reflexiones y pensamientos que corresponden a otras realidades? ¿Cómo es posible desafiar el vértigo de las analogías sin incurrir en traslaciones indebidas, o en asimilaciones presurosas? Planteado el problema, las respuestas nos faltaban. Tal vez un ejemplo de las dificultades que teníamos para asimilar las reflexiones gramscianas "desde el ángulo visual del cerebro nacional" —según la vívida expresión que alguna vez usara Labriola— fue la lectura que hicimos de la conferencia de Togliatti. Ya me detuve en analizar hasta qué punto la traducción que Agosti intentó hacer de la consideración gramsciana del *Risorgimento* como "rivoluzione mancata" condujo a resultados insostenibles. La fórmula de "revolución incumplida" o, más bien, de "revolución interrumpida", se basaba en un diagnóstico erróneo de la historia nacional y de la realidad del país. Ador-

nada con los ropajes de una hipótesis interpretativa que se asentaba en una reconstrucción historiográfica, no era más que un juicio retrospectivo, una comprensible pero inaceptable recaída en ese vicio del modernismo del que Agosti pretendió siempre escapar.

En el caso de la conferencia de Togliatti, los riesgos eran aun mayores porque ella evocaba situaciones y planteaba problemas que no pudimos dejar de aproximar a los nuestros: a comienzos de 1953 tradujimos el antifascismo de Gramsci en clave definidamente antiperonista, pero manteniendo, no obstante, una distancia crítica, respecto a la oposición liberal. Si el fascismo no era como afirmaba Croce, y tendían a creer nuestros liberales, simplemente una "peste intelectual y moral no ya de clase sino sentimental, de imaginación y de voluntad genéricamente humana", "un movimiento audaz, carente de toda fe, de todo sistema positivo de ideas, pero que renegaba de todo el pasado"; si el fascismo era, en realidad, además de todo esto un sistema nuevo de organización de las fuerzas políticas y sociales en torno a un Estado de nuevo tipo, ¿no ocurría algo semejante con el peronismo? ¿Era posible explicarlo sólo como manifestación de autoritarismo y manipulación? ¿Cómo saber lo que efectivamente significaba si esa explicación no nos satisfacía? La profunda diferencia metodológica que distinguía a Gramsci de Croce en la consideración del fenómeno fascista nos ayudó de algún modo a nosotros a evitar la pura y simple identificación del peronismo con dicho fenómeno, que fue el error de analogía en que terminaron entrampados los opositores al gobierno de Perón. Croce rechazaba como criticable y peligrosa una investigación por la cual "se quiere encontrar en una edad o en las edades precedentes las causas del malestar que se manifiesta en la edad siguiente". Pero como bien mostraba Togliatti, este rechazo del ilegítimo uso en historia de la ligazón necesaria entre causa y efecto condujo al filósofo napolitano a explicar las cosas por lo irracional, por la peste del intelecto, de la mente o del sentimiento, todo lo cual servía de poco para dar cuenta del fascismo. Y cuando el fascismo se instale y retenga

por años el poder, Croce rehusará hasta escribir la historia porque ¿cómo puede hacerse la historia de lo irracional, de la peste imprevista, de la demencia?[39] Lo mismo ¿no les sucedió a nuestros intelectuales liberales cuando identificaron el peronismo como una "segunda tiranía"? Su perplejidad frente al nuevo fenómeno ¿no fue semejante a la que frente al fascismo tuvieron sus pares italianos? Es curioso que, como éstos, se sintieran tentados a describir al peronismo —aunque antes lo habían hecho del mismo modo con el radicalismo— en términos de *sentimientos* políticos, pero no de razón.

A diferencia de Croce, Gramsci adoptó un camino distinto; se propuso buscar en el complejo histórico del pasado la premisa y condición del presente fascista. ¿No debíamos nosotros recorrer un camino similar para poder explicarnos cómo pudo surgir en los años de la esperanzada posguerra una corriente ideal y un movimiento político como el organizado en torno al gobierno de Perón? Si del examen de la historia de Italia, de la crítica del *Risorgimento* y del Estado que de él resultó, emergía con claridad la responsabilidad de las clases dirigentes tradicionales en la imposición de un orden político que impidió la resolución de cuestiones vitales para el pueblo y para la nación, ¿no fue el peronismo el resultado no querido de la decadencia de un orden tan ilegítimo como aquél? Y en este caso, ¿podíamos nosotros, comunistas, seguir prisioneros de una lógica política que nos colocaba objetivamente junto a esas mismas fuerzas de conservación que rehusaban admitir la necesidad de un cambio radical del orden económico-social, necesidad sobre la cual se constituyó, más simbólica que realmente, la premisa y la condición del peronismo?

Pienso que todas estas preguntas estaban planteadas en la sociedad argentina cuando el peronismo comenzó a dar muestras de agotamiento y su crisis futura se perfilaba en el horizonte. Su derrumbe precipitó un laborioso y contradictorio trabajo de reflexión que hizo posible pensarlo como algo más que ese "hecho maldito" clausurado en el interregno de la antihistoria. No creo que este in-

tento de autocrítica que condujo a la mayoría de nosotros a considerar de otro modo al peronismo, si nos atenemos a lo que fue el debate intelectual en los años que van desde su caída hasta el golpe militar de 1976, haya alcanzado su punto de consumación. Y no sólo por nuestra incapacidad de gravitar sobre los hechos, sino también y fundamentalmente por todo lo que la Libertadora abortó y dejó pendiente. En la medida en que la experiencia peronista no se extinguió con su caída, y en que, por el contrario, mostró potencialidades impensadas de recomposición, la reflexión sobre lo que pasó y se creyó muerto debía medirse con la opacidad de un mundo irreductible a la dirección de cambio que creímos descubrir en los sucesos de septiembre de 1955. Más que la explicitación de la autocrítica de una sociedad encaminada a superar un pasado, el debate intelectual, en esencia, se redujo a la determinación de las razones por las que los intelectuales democráticos y de izquierda debían aceptar, como la única realidad posible, ese nuevo peronismo reconstituido desde fuera del poder del Estado. Cuando en los incandescentes años sesenta se produjo su encuentro existencial y político con un peronismo al que quiso ver como revolucionario aun a pesar suyo, el resultado fue asumido como la conclusión necesaria de un largo camino que se inició, para poner una fecha, en el momento mismo en que Perón abandonó el país y, con él, a sus seguidores.

7

Sin embargo, no fue así como en ese momento imaginábamos habrían de ocurrir las cosas. El problema de la *superación* del peronismo estuvo planteado como una tarea primordial a encarar en el presente inmediato una vez que su vulnerabilidad se tornó evidente. Y hubo algunos grupos de intelectuales de filiación democrática, no liberal diría yo, que mostraron una aguda sensibilidad ante la cuestión.[40] Aun más, pienso que no pueden entenderse

algunos hechos políticos como la fractura del Partido Radical y la formación de lo que habrá de denominarse el "frondizismo" sin poner de relieve que se trató, acaso, de la operación ideológica y política más inteligente para ocupar una herencia que se consideraba vacante y poder encontrar de tal modo una salida institucional a la antinomia perversa que oponía a peronistas y antiperonistas y que la Revolución Libertadora agudizó en lugar de superar. Parte importante del patrimonio ideal peronista de los años que le siguieron, y que en buena medida aún perdura en el presente, resultó tematizado y organizado en cuerpo de doctrina por ese formidable instrumento de fusión ideológica que fue la revista *Qué*, dirigida por Frigerio.[41]

Hoy, a más de treinta años de estos hechos y reflexionando un poco en voz alta, yo diría que algo semejante, o aproximable, ocurría entre los jóvenes intelectuales que giraron alrededor de Agosti, considerándolo como una figura de renovación del comunismo argentino. También allí se produjeron procesos moleculares de reconstitución de identidades que condujeron poco tiempo después a enfrentamientos y rupturas. Si pudimos leer esos textos del modo abusivamente analógico en que lo hicimos, si buscamos en el filón gramsciano del marxismo europeo lo que estábamos convencidos de que el nuestro no podía darnos, es porque la sociedad misma formulaba preguntas a las que nos sentíamos incapacitados de responder, aunque evocaban problemas de algún modo aproximables a aquellos con los que se había enfrentado Gramsci en sus reflexiones de la cárcel. Pero no fuimos sólo nosotros, intelectuales comunistas, quienes nos vimos impelidos a indagar en dimensiones culturales que no eran las propias de un camino de aproximación.

Muchos otros también lo hicieron y otros fueron sus modelos. Los intelectuales democráticos que animaron la experiencia de *Contorno*, para dar un ejemplo emblemático, encontraron en un Sartre apropiado con inteligencia y pasión[42] un sustento acaso decisivo para su reexamen de la literatura argentina en su vinculación con una reali-

dad histórica que era afectada en su interpretación tradicional. Un camino, por tanto, que desde la crítica literaria habría de llevarlos finalmente a la crítica política y a la izquierda. Este itinerario estuvo vedado para nosotros, obligados como estábamos a pensar en el interior de una estrecha y empobrecida cultura marxista-leninista. El encuentro con Gramsci fue, por esto, casi un hecho necesario, un tránsito obligado para poder repensar *desde el interior* de esa tradición, aunque cuestionándola, una realidad nacional a la que la caída del peronismo colocaba bajo una nueva faz, enigmática y prometedora. Todos pensábamos que se iniciaba un capítulo nuevo en la historia de la izquierda argentina en el que era posible proyectar, y trabajar en consecuencia, un encuentro con ese mundo de los trabajadores al que la experiencia peronista había apartado de su destino de clase. En suma, estábamos frente a una ocasión histórica que sólo podía ser aprovechada en favor de una política de transformación a condición de una profunda renovación teórica y política de la izquierda y en primer lugar de los comunistas.

Porque pensábamos desde la política, la afectación de ese complejo de doctrinas que constituía el fundamento de nuestro patrimonio teórico —ese "marxismo-leninismo" por el que sentíamos un rechazo inocultable— sólo podía hacerse desde un marxismo que no fuera el de los profesores, es decir, desde un marxismo capaz de medirse con los problemas reales de nuestro tiempo y de nuestra realidad. Lo que nos cautivó en Gramsci fue precisamente esto, su carácter nacional; el hecho de que por primera vez podíamos dialogar con un pensamiento estrechamente vinculado a la historia de un país tan próximo a nosotros como era Italia; la circunstancia de que sus reflexiones sobre el problema de los intelectuales o la formulación de conceptos como el de bloque histórico y hegemonía, o la distinción entre momento económico-corporativo y momento ético-político, guerra de movimientos y guerra de posición, o sea el conjunto de sus categorías analíticas, se desprendían de una reflexión profunda sobre la formación cultural y política de la nación

italiana. Unicamente un pensador de estas característi-cas podía ayudarnos a someter a crítica una tradición que nos parecía inadecuada para hacerse cargo de las deman-das de una realidad tan compleja como la dejada en heren-cia por la caída del peronismo.

El privilegiamiento de la autonomía cultural y política del Partido Comunista —respecto de una tradición que mantenía confusas e indefinidas sus fronteras con la cul-tura liberal-democrática, y de una acción práctica osci-lante y contradictoria en la determinación de sus aliados políticos—[43] se impone como una necesidad dictada por la prevista descomposición del peronismo que seguiría a su caída. Pero tal autonomía suponía, como es comprensi-ble, afectar una continuidad ideal que el liberalismo insti-tuyó entre el nacimiento de la nación y la derrota de la tiranía de Rosas: la llamada "tradición de Mayo", o "lí-nea Mayo-Caseros" a partir de la cual toda la experiencia peronista no era sino la repetición de lo ya sucedido. Una segunda tiranía cuyo abatimiento aseguraba el relanza-miento de la nación. Y si algo caracterizó la labor de los intelectuales comunistas por esos primeros años del pos-peronismo, vista desde la perspectiva en que me coloco, fue una dedicación antes poco usual al examen de la tradi-ción nacional, de las corrientes ideales que la conforma-ron y de sus momentos significativos.

Es cierto que la pobreza de los instrumentos analíticos empleados y lo limitado de muchas de sus hipótesis empo-brecieron sus resultados, pero vale la pena remarcar la magnitud del esfuerzo antes que sus adquisiciones cultu-rales porque de todas maneras indican una dirección de búsqueda acertada. Se pretendía redefinir los contornos de una herencia democrática que pudiera ser diferenciada de la tradición liberal y de las corrientes nacionalistas, herencia de vital importancia para la formación de una cultura socialista. Y no debe sorprendernos que en esta ba-talla ideal volvamos a encontrar los ecos del pensamien-to de Gramsci como fundante de un criterio metódico de distinción que posibilitaba una confrontación producti-va con aquellas corrientes predominantes en la cultura

argentina. Sorprende que las lecturas sean las mismas y con finalidades semejantes. ¿No es Franceso De Sanctis, leído con las lentes de Gramsci y de Togliatti, la fuente inspiradora, tanto en el caso de Agosti como en el de Portantiero y de algunos más,[44] de un esforzado, aunque no siempre claro, trabajo de deslinde de una corriente democrática en la tradición nacional, separada del liberalismo "como cosas diferentes, no iguales y ni siquiera análogas"? Hoy resulta claro que las dificultades del procedimiento no eran sólo analíticas y que se desprendían en gran medida de las debilidades propias de los elementos que podían conformar tal corriente, pero que nunca lograron dar al pensamiento democrático una autonomía plena. La indefinición derivaba por tanto de una realidad que era más confusa de lo que pretendía el afán clasificatorio. Pero lo que interesa recalcar es que en el momento en que las necesidades *políticas* de una distinción irrumpen en el debate, es a Gramsci y a sus reflexiones sobre el *Risorgimento* que se recurre para fundarla en sede historiográfica. En *El mito liberal*, que junto a *Nación y cultura* publicado por la misma fecha (1959) representa el momento de maduración de su pensamiento y de clarificación de su querella contra el nacionalismo y de su mayor distanciamiento de la tradición liberal, Agosti recuerda la definición con la que Francesco De Sanctis exalta la posición democrática, contraponiéndola a la liberal. Y la utiliza en el mismo sentido en que antes lo hiciera Togliatti en su conferencia sobre el antifascismo de Antonio Gramsci, publicada como ya recordé por el propio Agosti en *Cuadernos de cultura*:

"Donde hay desigualdad —afirma De Sanctis— la libertad puede encontrarse escrita en las leyes, en la constitución, pero no es cosa real, porque persisten las clases: no es libre el campesino que depende del propietario, no es libre el cliente que continúa sometido al patrón, no es libre el hombre de la gleba que está sujeto al incesante trabajo de las campañas."[45]

Con su doble combate contra la tradición liberal, por su falta de nervadura democrática, y contra el nacionalis-

mo, por su visión nostálgica o autoritaria del pasado argentino, Agosti pretendía darle a su partido una autonomía cultural y política de la que hasta entonces había carecido. Como se verá, esta suerte de "tercera vía" no encontró sustento alguno ni en la sociedad ni en la propia agrupación política para la cual fue formulada.

8

Con ambos libros Agosti se colocaba tan en las antípodas de las posturas tradicionales del comunismo argentino que debía provocar, como es natural, algún desconcierto en sus filas. Pero fueron muy pocos los que se mostraron dispuestos a asumir todas las consecuencias en el plano del debate cultural de esta operación a dos flancos. Si se consultan las publicaciones vinculadas a esa corriente política se observará con sorpresa el muro de silencio que se construyó a su alrededor y el evidente menosprecio de las esferas dirigentes por dos obras de excepcional nivel intelectual si se las compara con la publicística comunista de la época, pero no sólo con ésta. Excepto entre quienes seguíamos con interés sus trabajos, o en algunos intelectuales de la llamada "izquierda nacional", en el resto hubo silencio u hostilidad.

Un ensayista de antigua formación marxista y de postura política peronista, Hernández Arregui, no pudo dejar de manifestar su estupor frente a la actitud adoptada por Agosti y trató de explicar cómo pudo abrirse paso sin conflictos visibles con el *establishment* comunista. "El cambio es tan súbito —arriesgaba— que ha debido publicar ambos trabajos con un breve intervalo de tiempo, para preparar a una clientela poco flexible a estas viradas que chocan a la mentalidad momificada en moldes liberales de los grupos de izquierda".[46] La explicación era poco convincente porque con toda razón podrían aducirse motivos más valederos para justificar la decisión editorial. *Nación y cultura* intentaba encarar un examen global de las sedimentaciones culturales de una nación irrealizada

y de los problemas que de esta situación emergían respecto de la forma y los contenidos de la cultura argentina. Es lógico que concluyera con un análisis polémico de la corriente nacionalista, fuertemente crítica como era ésta de toda la tradición liberal. Pero si el autor deseaba además distanciarse de una cultura a la que le cabía una máxima responsabilidad en la escisión entre intelectuales y pueblo, estaba obligado a encarar un estudio más pormenorizado de ella. Pudo entonces considerar conveniente conferir a éste una extensión que requería de un volumen aparte. Sea como fuere, la reflexión de Hernández Arregui ilustra sobre el efecto de sorpresa que tuvo la publicación. El crítico encontraba en ambas obras elementos valiosos como la afirmación de que "la crisis de la sociedad argentina es una crisis estricta del liberalismo argentino", pero no dejaba de expresar el fastidio que le provocaba el hecho de que Agosti se hubiera servido "de un escritor extranjero como Antonio Gramsci" para utilizar categorías y términos "nacidos en el país y al calor de la lucha nacional". La observación no dejaba de ser una estrecha manifestación de vanidad de aldea, pero de algún modo evidenciaba la escasa consideración que algunos medios intelectuales tenían por esos años del pensamiento de Gramsci.[47] Apenas una década después, serán algunos jóvenes intelectuales peronistas, lectores entusiastas de las obras de Hernández Arregui, los que intentarán una apropiación de Gramsci en la clave "nacional-popular" con la que se sentían identificados.

La propuesta de reconstrucción de la línea tradicional de la cultura comunista nunca logró expandirse; muy por el contrario, encontró al poco tiempo obstáculos insuperables tanto fuera como dentro del propio partido. En la medida en que por distintas razones era incapaz de explicitar las consecuencias que ella tenía sobre la política concreta de los comunistas, tampoco podía redefinir las matrices teóricas sobre las que se fundaba. Estaba condenada a ser una mera construcción ideológica y no una línea de trabajo político-cultural. Sin posibilidad de expandirse al trabajo directamente político para fundar

otras orientaciones en la acción, no podía siquiera aspirar a conquistar un dominio pleno, aunque acotado, en el campo particular de la batalla cultural. Y basta recordar dos hechos para visualizar los fuertes condicionamientos que soportaba, aun en momentos de relativa liberalización, el debate teórico y político de los comunistas argentinos cuando rozaba en algo una tradición consolidada.

El primero ocurrió con motivo de la Reunión Nacional de Intelectuales Comunistas a fines de 1956, cuando un provocativo debate sobre las modalidades que debía adoptar la actividad de la crítica literaria realizada por los comunistas desembocó, como era lógico que así ocurriera en los años del posestalinismo, en un cuestionamiento global del realismo socialista y de la literatura soviética. Esta primera conferencia nacional, preparada con un criterio amplio y en un período de aflujo significativo de intelectuales jóvenes a la militancia partidaria, se frustró porque la dirección del PC, o algunos de sus miembros que ejercían una conducción no fácilmente cuestionable por los demás, no estuvieron dispuestos a soportar observaciones críticas a lo que su sectarismo consideraba como agravios al socialismo. Algunos de quienes tuvieron la desdicha de participar en una conferencia presentada con signos tan alentadores, y que con ingenuidad creyeron que se deseaba realmente encarar un debate sin restricciones sobre la política cultural de los comunistas, recuerdan todavía las violentas intervenciones con las que Rodolfo Ghioldi, para citar el caso más clamoroso, anatematizó a los inoportunos críticos.[48] Cuando tres años después se realizó la segunda Reunión Nacional ya las cosas estaban en regla y los sospechosos de iconoclastia ni siquiera fueron invitados...

El segundo hecho está referido directamente a Gramsci y a lo que fue, tal vez, la primera polémica sobre su pensamiento en el interior de un partido comunista que se produjo fuera de Italia. En 1962, y con motivo del artículo de Oscar del Barco "Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la objetividad" enviado a *Cuadernos de cultura* para su publicación, tuvo lugar en el seno de la comisión

cultural del partido una discusión entre quienes se pronunciaban por su rechazo y quienes consideraban que podía ser ésta una ocasión para cuestionar al propio Gramsci. La comisión acepta finalmente el criterio de Agosti y resuelve autorizar la inclusión del artículo en la revista, pero encarga a dos de sus miembros la redacción de una respuesta en la que se explicite "la posición de la comisión", que en este caso equivalía a la del partido (¡sic!) sobre el tema. Un tema que, como el del concepto gramsciano de objetividad, se distanciaba como sabemos de las teorías leninistas sobre el reflejo, aunque guardara una estrecha relación con las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. El nexo de cultura y política era hasta tal punto indiferenciado en la teoría y en la práctica de los comunistas que una discusión literaria sobre el carácter de las vanguardias y su vinculación con el realismo socialista, o un examen crítico sobre los fundamentos filosóficos de la concepción histórica de Marx, despertaba rápidamente la suspicacia, primero, y la interdicción, después, de una dirección política que pretendía, absurdamente, abrirse a las demandas del presente sin modificar en lo más mínimo su patrimonio ideal.[49]

De todas maneras, hay que reconocer que la profunda desconfianza que despertaba en el núcleo dirigente cualquier debate acerca de las nuevas orientaciones que debía incorporar la reflexión teórica tenía su razón de ser. Cuando en una formación política no existe un reconocimiento pleno de las dimensiones propias de la teoría respecto de la práctica partidaria y se identifica a ambas bajo una impronta de orden exclusivamente ideológico, toda discusión de índole teórica, no interesa sobre qué verse, tiene una directa implicación política. Detrás del debate sobre la poética realista, o sobre el carácter del inmanentismo gramsciano en su vinculación con el marxismo, había en realidad un cuestionamiento de la política comunista en su conjunto. Tanto nosotros, como ellos, lo sabíamos, pero nadie estaba dispuesto a poner todas las cartas sobre la mesa.

9

La política de relativa liberalización de ciertas esferas de la actividad partidaria —y de la cultura en primer lugar— fue a tal extremo la iniciativa de un núcleo reducido del grupo dirigente que prácticamente se evaporó apenas debió enfrentarse a los complejos mecanismos ideológicos y políticos que fragmentaron a comienzos de los sesenta al movimiento comunista internacional. La hipótesis de un proceso de disgregación del peronismo que posibilitara a los comunistas resolver el histórico problema de la conquista de las masas trabajadoras fue contradicha por los hechos. También lo fue la inconsistente confianza, que siguió al fracaso de la primera, en un eventual "giro a la izquierda" del peronismo. Si hasta se llegó a especular con la constitución de un "partido único" de los trabajadores que unificara lo que desde 1945 estaba separado, era lógico que en el campo específico de la cultura se impusiera poco a poco un ajuste de cuentas con una tradición de la que por mucho tiempo se proclamó ser parte y a la que la izquierda peronista condenaba como liberal.

El derrumbe de todas estas ilusiones, que si en 1956 tenían algún viso de verosimilitud en1962 lo habían perdido, ocurrió en un momento de quiebra de la homogeneidad ideológica y política del mundo comunista: conflicto chino-soviético, autonomización del comunismo italiano, fragmentaciones partidarias, etc. También son los años de la expansión del castrismo y de la estrategia guerrillera en América Latina y de la disgregación de la hegemonía del marxismo-leninismo sobre la cultura de izquierda.

Frente a la alternativa de una renovación ideológica y política de resultados finales inciertos para la suerte futura de la organización, en la medida en que la colocaba ante los riesgos de una fragmentación que no pudiera controlar, la dirección del PC optó por abroquelarse en la defensa a ultranza de las posiciones más tradicionales. El halo de herejía que siempre rodeó a Gramsci se extenderá en adelante a otras figuras del comunismo italiano y en

particular al propio Palmiro Togliatti. No debe sorprendernos, entonces, que los comunistas argentinos se negaran siempre a publicar su "Memorial de Yalta", elevado a la categoría de testamento por su lamentado deceso apenas terminado de redactar.[50]

Cuando en 1963 el grupo de intelectuales cordobeses que dio vida a la experiencia de *Pasado y Presente* fue expulsado del partido, sanción seguida por otras que colocaron fuera del comunismo argentino a la mayoría de su sector universitario en Córdoba y a un grupo numeroso de estudiantes e intelectuales de Buenos Aires, Rosario y Mendoza, se clausuró por largos años la tenue y controvertida presencia de Gramsci entre los comunistas. En adelante, ni siquiera será mencionado. Y aunque es posible afirmar que Agosti nunca renegó de la deuda intelectual que había reconocido tener con el pensador y revolucionario italiano, dejó sí de manifestar la vocación entusiasta de otrora.

Capítulo 3
LA EXPERIENCIA DE PASADO Y PRESENTE

En abril de 1963 inicia su publicación en Córdoba una revista trimestral de ideología y cultura de clara inspiración gramsciana. Su título, *Pasado y Presente*, recogía el mismo con el que Gramsci rubricó aquellas notas de sus cuadernos destinadas a examinar experiencias civiles y morales de las que quiso alcanzar una conciencia exacta y a las que trató de dar "una expresión no sólo teórica sino también política". El presente como crítica del pasado, además de su superación era su emblema y fue también el de los que emprendieron en la ciudad mediterránea una travesía que aún no cesa.

1

Pasado y Presente se propuso ser la expresión de un centro de elaboración cultural relativamente autónomo de la estructura partidaria y un punto de convergencia de los intelectuales comunistas con aquellos que provenían de otros sectores de la izquierda argentina. La revista, cuya primera serie concluye en septiembre de 1965, pretendía organizar una labor de recuperación de la capacidad hegemónica de la teoría marxista sometiéndola a la prueba de las demandas del presente. Desde esta preocupación, y aunque ello no fuera muchas veces expuesto de manera rotunda en sus contribuciones, cuestionábamos el llamado

"marxismo-leninismo" como patrimonio teórico y político fundante de una cultura de la transformación. Lenin era, para nosotros, la demostración práctica de la vitalidad de un método y no una suma de principios abstractos e inmutables; su filosofía no debía buscarse allí donde se creía poder encontrarla sino en su acción práctica y en las reflexiones vinculadas a ésta. No en *Materialismo y empiriocriticismo*, sino en las *Tesis de Abril*, para dar un ejemplo.

Recuerdo que en el editorial del primer número, que fue el texto por el que acabamos todos por ser expulsados del Partido Comunista, afirmábamos enfáticamente una convicción que, al cabo de los años transcurridos, creo que caracteriza bien lo que distinguió a tal experiencia de otras publicaciones de izquierda de la época, a las que en muchos otros sentidos se asemejaba. Decíamos allí: "La autonomía y la originalidad absoluta del marxismo se expresa también en su capacidad de comprender las exigencias a las que responden otras concepciones del mundo. No es abroquelándose en la defensa de las posiciones preconstituidas como se avanza en la búsqueda de la verdad, sino partiendo del criterio dialéctico de que las posiciones adversarias, cuando no son meras construcciones, derivan de la realidad, forman parte de ella y deben ser reconsideradas por una teoría que las totalice". Por una teoría, en fin, que pueda extraer de todas esas posiciones "todo lo que de verdad, de conocimiento" efectivamente contengan. Y citábamos a un filósofo italiano, Antonio Banfi, comunista también él, para recordar que el marxismo triunfa usando las armas del propio adversario y enriqueciéndose de sus tesoros, no como botín de guerra, sino como premio de una reconocida victoria.[51]

Esta convicción, que nosotros elevamos a principio arquimédico para la elaboración de las hipótesis de trabajo, surgió del modo en que considerábamos las raíces del marxismo y de la influencia que ejercían sobre nosotros otros filones de la cultura europea a los que tuvimos acceso por razones del todo ocasionales debidas a historias personales de los miembros del grupo, pero que nos

hablan de las virtualidades de los viajes, de los efectos fecundos de los cruces de culturas. Estuvimos así en condiciones de recibir y de analizar a partir del marxismo corrientes tales como el existencialismo sartreano y la fenomenología de Husserl, Claude Levi-Strauss y el estructuralismo, Braudel y la nueva historia, y hasta las corrientes modernas del psicoanálisis que giraban en torno de un sol apenas conocido por estas tierras: Jacques Lacan, sin comprometernos con ningún ismo. Y pudimos hacerlo porque encontrábamos en el marxismo italiano, y en Gramsci en particular, un punto de apoyo, el suelo firme desde el cual incursionar, sin desdecirnos de nuestros ideales socialistas y de la confianza en la capacidad crítica del marxismo, en las más disímiles de las construcciones teóricas. Es verdad que estas nuevas corrientes del saber despertaron el interés de muchos intelectuales de formación marxista y que otras revistas de izquierda publicaron trabajos dedicados a analizarlas. En este sentido podríamos hablar de una suerte de "espíritu de época" fácil de advertir en todas esas publicaciones. Pero lo insólito en nuestro caso era el hecho de que pudiéramos sustentar una amplitud de intereses y un desenfado ante la cultura "burguesa" que no era común. Para citar un solo ejemplo, el último número de la primera serie, de septiembre de 1965, incorporaba un artículo de Oscar Masotta sobre Lacan, tal vez el primero en su género que se publicaba en español, con un texto de Héctor Schmucler en que enjuicia la literatura a través de *Rayuela* y el análisis del conflicto de los obreros de la empresa Fiat de Córdoba. La encuesta obrera de Marx, junto a Lacan, Prebisch y Cortázar...

Al mencionar esta modalidad de trabajo con la cultura no postulo iniciar una discusión acerca de la legitimidad de todos estos cruces filosóficos y culturales, sino simplemente reconocer que no se trataba de un mero eclecticismo sin fronteras, que todo eso era posible porque había un punto de partida que lo admitía; un punto de partida sustentado en el pensamiento de un marxista que admitía tales aperturas. En este sentido, y creo que sólo en él, por

lo menos desde una perspectiva grupal, fuimos "gramscianos" y como tales reivindicábamos nuestra identidad en el ámbito del debate argentino. Casi como un desafío, como una forma de nadar contra la corriente. Y si para la ortodoxia comunista esa condición era en definitiva la prueba más evidente de nuestro "revisionismo", para algunos sectores de la izquierda expresaba un camino de búsqueda y una manera de encarar los problemas teóricos y políticos que debían ser alentados, por encima de la opinión que le merecieran nuestras posiciones políticas concretas. En un artículo dedicado a comentar nuestra actividad, y en el que por vez primera se nos identificó con un mote destinado a tener fortuna: "los gramscianos argentinos", la revista *Izquierda Nacional* reflexionaba del siguiente modo:

"El surgimiento de una corriente intelectual de inspiración gramsciana en la Argentina forma parte de este proceso de esclarecimiento que divide a la intelectualidad marxista. Y puesto que la personalidad de Antonio Gramsci es una de las más ricas del siglo, no seremos nosotros quienes desdeñemos el valor de su producción intelectual y la importancia de su influencia. Por el contrario, creemos necesario destacar el carácter que deben asumir sus enseñanzas en el campo específico de nuestra realidad [...] El gramscianismo en nuestro país se manifiesta más en términos de autoconciencia del fracaso de la dirección del Partido Comunista, es decir, como crítica interna del mismo, que como aplicación consecuente del ejemplo dado por Gramsci en Italia. Sin embargo, el carácter que asume esta bifurcación o, mejor expresado, este soslayar el problema central del proceso revolucionario en la Argentina mediante la crítica de las direcciones políticas de la izquierda tradicional, no tendrán las consecuencias que en el pasado debieron padecer algunos intelectuales. Las viejas acusaciones [...] que debieron soportar varias generaciones nada podrían en el presente. Irremediablemente para ellos, la nueva generación inicia una nueva etapa y, a lo sumo, podrán precipitar su incorporación a las luchas concretas en el terreno nacional."[52]

El articulista (¿por qué me empecino en creer que detrás del seudónimo pudo haber estado la persona de mi amigo Ernesto Laclau, por esos años integrado a la revista?) coincidía con los redactores de *Pasado y Presente* en que el problema central a resolver era "el de una reinterpretación de todo el pensamiento argentino desde y con el marxismo". Finalmente, se preguntaba: "¿A dónde van los jóvenes gramscianos?" Su respuesta era en condicional: "Ello depende de la influencia que como grupo de opinión sean capaces de ejercer".[53]

2

¿Cuál fue la influencia real del grupo *Pasado y Presente* y de las empresas que animó? ¿Qué produjo en términos de resultados una experiencia cultural que mirada desde el presente evidencia ser muy vasta, aunque estuviera acompañada de graves errores políticos, de impaciencias y equívocos, de notables limitaciones teóricas y de una incapacidad manifiesta de sostener con rigor y responsabilidad algunas de sus más fértiles intuiciones? El balance crítico todavía no ha sido hecho, pero debería imponérsenos como una exigencia porque fuimos parte activa de ese proceso incontrolado que condujo a la sociedad argentina a una increíble espiral de violencia. El Coloquio de Ferrara tal vez operó en nosotros, sin que sus organizadores se lo hubieran propuesto conscientemente, como un estímulo eficaz para encarar el reexamen crítico de una experiencia que constituyó también un capítulo significativo de los avatares del gramscismo en América Latina.

A tal propósito me permito hacer algunos señalamientos que acercarán elementos necesarios para la comprensión de la "geografía" que nos propusimos delinear. En primer término, señalo la relativa disponibilidad de la cultura argentina para abrirse a la influencia de las corrientes, movimientos y figuras más significativas de la cultura italiana de posguerra. En los años que siguieron a

la caída del fascismo y al aflojamiento del control peronista sobre la libre circulación de los bienes culturales, pudimos acceder y compartir todo lo que de nuevo o renovado creaba en los tiempos difíciles de la reconstrucción nacional una cultura que se había liberado de la opresión fascista y en la que el marxismo tenía una presencia relevante, por no decir hegemónica. Gramsci acompañó en cierto modo la invasión del neorrealismo fílmico, y a través de algunas publicaciones, de *Cinema Nuovo* en especial, seguimos los debates que provocaron sus reflexiones sobre problemas estéticos y culturales. Leímos con pasión a Vittorini y pudimos reconstruir en la *Crónica de los pobres amantes* de Pratolini la tragedia que significó el fascismo para el mundo popular subalterno. Las traducciones de Attilio Dabini nos permitieron descubrir a Carlo Levi, y su *Cristo se detuvo en Eboli* nos evocó la existencia en nuestro propio país de pueblos que se aferraban con dignidad a sus culturas primigenias.

Años antes, el exilio provocado por las leyes raciales impuestas por Mussolini había traído a nuestro país pensadores que como Rodolfo Mondolfo o Renato Treves difundieron la cultura filosófica italiana, hicieron traducir y editar a Benedetto Croce y al propio Francesco De Sanctis.[54] Con Chiarini, Salinari y otros críticos seguimos el debate sobre el realismo y a través de ellos irrumpe el Lukács dedicado a la sociología de la literatura. En las publicaciones periódicas dedicadas a la crítica cinematográfica de la época —lamentablemente fenecidas sin que otras las sustituyeran— los nombres de Guido Aristarco y de Umberto Barbaro eran menciones obligadas. El deslumbramiento por una cultura que mostraba tanta riqueza y versatilidad en la tarea de incorporar temas y problemas de otras áreas a las que nos resultaba difícil acceder por razones idiomáticas —la alemana, por ejemplo— encontró en la figura de Cesare Pavese una confirmación subyugante. En una época todos fuimos pavesianos, lectores incansables de su obra poética muy tempranamente traducida en el país pero también de ese *livre de chevet* que por años fue *El oficio de vivir*.

Cuando en 1961 Portantiero se propuso analizar desde una nueva perspectiva la tradición de la literatura de izquierda en el país y la repercusión del peronismo en las élites intelectuales, hizo preceder su estudio de una extensa consideración sobre el problema del realismo que usufructúa el debate italiano. Y recuerdo que uno de los capítulos de *Realidad y realismo en la narrativa argentina*, que reúne ambos trabajos, lleva precisamente un título que me parece indicativo de lo que para nosotros fue la incorporación de la cultura italiana de izquierda y el conocimiento de Gramsci en particular: "La búsqueda de la realidad". Estas palabras acotan con precisión ejemplar la significación de un patrimonio teórico y cultural que contribuyó de manera decisiva a reconducir a la cultura marxista de filiación comunista hacia lo concreto, hacia el encuentro de una realidad que, dolorosamente, nos resultaba ajena. Podría aducirse, y algo de razón habría en eso, que no deja de ser insólito que algunos comunistas argentinos necesitaran de un afín italiano para descubrir una realidad que no podían aferrar. ¿Pero de qué otro modo podíamos afectar una tradición desde la que reconocíamos al mundo y de la que comenzábamos a distanciarnos, si no era apoyándonos en alguien también partícipe de ella, pero con una mirada distinta? Para decirlo con sus palabras el influjo de Gramsci entraba como un fermento que ponía en ebullición una materia en erosión y sus consecuencias no podían dejar de ser originales. Aunque el impulso inicial fuera exterior, la dirección era original porque "resultaba de un conjunto de fuerzas nativas despertadas".[55]

La izquierda socialista, o aun la llamada "nacional", arrancó de otras tradiciones y recorrió caminos diferentes a los nuestros —esto dicho sin abrir juicio sobre los resultados efectivos de su búsqueda—. Pero para nosotros, comunistas argentinos, las opciones eran más bien escasas y es posible pensar que lo que Gramsci nos ayudó a escoger, con todas las limitaciones que pudiera tener, nos posibilitó mantener abierta la criticidad de la perspectiva marxista y con ésta la vocación por escapar del doctri-

narismo. La izquierda argentina, y más en particular la comunista, nació y creció sin la herencia de una gran tradición teórica nacional. No tuvimos en este campo figuras equivalentes a las que en otros países, escasos por cierto, dieron inicio a un itinerario propio. No las hubo tampoco en América Latina, con la sola excepción de Mariátegui, pero a éste sólo pudimos descubrirlo tardiamente y no por azar a través de Gramsci. En condiciones tales, ése era el camino que se nos ofrecía y lo tomamos.

3

La búsqueda de la realidad. ¿Pero cuál era esa realidad que pretendíamos aferrar? Recordemos que la revista se publicó en Córdoba, una ciudad de provincia. Tal vez esta circunstancia diga poco a los demás, pero a nosotros, transterrados en el propio país, que soportamos la asfixiante centralización de la vida nacional que una región impone a todas las otras, nos remite a una historia de postergación y desvalimiento contra la cual muchos claman pero nadie se atreve a cortar. ¿Hasta dónde este hecho nos instalaba, en cierto modo, en la situación de "triples o cuádruples provincianos" de la que hablaba Gramsci? Pienso que buena parte de la gravitación que alcanzó la revista debería ser rastreada aquí. Un grupo de intelectuales y militantes de izquierda, comunistas y no comunistas, universitarios y otros que no lo eran, protagonizaba una experiencia insólita. Reflexionaba sobre los problemas políticos y culturales de la izquierda desde un sitio alejado de la Gran Ciudad donde históricamente cristalizó la función de pensar.

En realidad, Córdoba era algo más que una ciudad de provincia. Desde fines de los años veinte y en mayor medida en los tiempos del gobierno peronista, fue el lugar de asentamiento y expansión de la industria metalmecánica en torno a tres grandes complejos de la rama automotriz que ocupaban una parte significativa del proletariado fa-

bril, un proletariado de reciente formación que se nutría de jóvenes formados en la universidad y en las escuelas técnicas. La ausencia de fronteras definidas entre mundo del trabajo y mundo técnico-intelectual preservaba a ambos de esa distancia de clase y de lugar característica del Gran Buenos Aires. Aquí, en cambio, un acercamiento molecular de las figuras típicas del obrero y del estudiante ofrecía un cuadro variado pero relativamente homogéneo en el que las diferencias se atenuaban sin disiparse.

La estructura misma de la ciudad creaba, a su vez, condiciones favorables para una composición de estratos sociales a los que la profundización del desarrollo industrial había tendido a separar y diferenciar. Un sistema de transporte urbano radial y convergente hacia un centro político-burocrático, comercial y cultural bastante reducido, casi juntas la Casa de Gobierno y la Legislatura, la Confederación General del Trabajo y la Universidad, los medios de comunicación y la policía, los locales partidarios, librerías, bibliotecas, salas de conferencias y decenas de galerías, bares y cafeterías. Todo un conjunto abigarrado y complejo de estratos sociales y de instituciones que formaban un entramado del que finalmente nadie quedaba excluido. Es lógico entonces que en los momentos de crisis esa trama urbana tan compuesta diera muestra de una comunicatividad social y política de vigor excepcional.

En los años cincuenta y sesenta Córdoba fue el epicentro del conflicto social, la ciudad de la revuelta urbana elevada a la condición de modelo —el "cordobazo"—, de la irrupción del sindicalismo clasista, de la mayor aproximación de la izquierda peronista a la que se reconocía socialista, de las tentativas incipientes de control obrero, de la democratización de los sindicatos fabriles, del acercamiento y hasta fusión de los estudiantes con el movimiento obrero, de la radicalización de los jóvenes católicos. Allí nació años después la organización Montoneros y creció como en ninguna otra parte el Ejército Revolucionario del Pueblo. Porque todo esto eclosionó tumultuosamente, en esos tiempos el desenlace fue más terrible, sig-

nado como estuvo por una represión sangrienta y despiadada acaso como ninguna otra. Y no deja de ser emblemático que haya sido esta ciudad precisamente la que nutrió a las tres figuras más relevantes del sindicalismo de clase: Atilio López, Agustín Tosco y René Salamanca, los tres víctimas de la represión.[56]

Esa era la ciudad en la que nació *Pasado y Presente* y en estos sectores sociales encontró su mundo de lectores. ¿Porque éramos gramscianos al publicar la revista nos imaginábamos vivir en una Turín latinoamericana, o accedimos a Gramsci porque de algún modo Córdoba lo era? Tal vez, simplemente, estábamos predestinados a serlo. En los incandescentes años, y desde una perspectiva que fue por mucho tiempo leninista, leímos a Gramsci con pasión; aun más, aprendimos el idioma para leerlo en sus fuentes originales. Pudimos conocer sus escritos anteriores a los *Cuadernos* y toda una abundante literatura interpretativa que nos llegaba de Italia. Pero leímos también a Togliatti, Luporini, Banfi, Della Volpe, Colletti; traducíamos sus escritos y los hacíamos circular. Nuestro debate los incorporaba. De algún modo, lo que estaba germinando en Córdoba era un movimiento social y político de características nuevas y en ese grupo en fusión pugnamos por que las ideas de Gramsci circularan como si fueran propias. Estas son las razones por las que creo que más allá de la discusión que hoy pueda hacerse acerca de la vigencia actual de su pensamiento, e independientemente de las dudas respecto de la validez de sus categorías estratégicas, es indiscutible que tuvo para nosotros un formidable efecto liberador. Nos permitió reparar en problemas que antes se nos escapaban, porque no estábamos en condiciones de captarlos o porque no podíamos dar de ellos explicaciones plausibles. En una palabra, Gramsci nos permitió introducirnos en los grandes problemas nacionales.

Y esto que parece obvio, o quizás hasta banal, para nosotros marxistas argentinos y latinoamericanos representó, sin embargo, un grave dilema. Si como se afirmaba dogmáticamente en las direcciones partidarias el marxis-

mo era una verdad universal, la realidad, el mundo de lo concreto, no podía ser sino la manifestación de tal verdad, un mero epifenómeno. No es que se dijera tal cosa; simplemente de la premisa se deducía una falsa empiria que se asumía como lo real. Aquello que se presentaba como el producto de la indagación era simplemente la encarnadura de lo pensado. Para elaborar una propuesta política no era imprescindible desentrañar previamente las complejidades históricas y genéticas de una formación social porque su destino ya estaba fijado de antemano. La *ciencia* del marxismo ocultaba con sus oropeles una ideología legitimante; entre historiografía y política se había producido un hiato tan profundo que el debate acerca de su insoslayable vinculación era en los hechos un punto dirimente entre el nacionalismo burgués y la izquierda autotitulada marxista. El discurso que enfatizaba la singularidad de las realidades nacionales pertenecía casi con exclusividad a las corrientes nacionales populares o populistas. El discurso marxista-leninista, en cambio, sospechaba de todas aquellas posiciones que al enfatizar la "excepcionalidad" dejaban supuestamente de lado la uniformidad capitalista de tales realidades. Cuando a un peruano genial se le ocurrió escribir el primero, y tal vez el único libro en la región al que le cabe con más derecho el calificativo de marxista, lo llamó precisamente *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Y fue esta idea de la existencia de una "realidad nacional" propia e irreductible lo que motivó la crítica malevolente y burlona de los dirigentes de la Comintern en la conferencia de los partidos comunistas latinoamericanos de 1929. En su opinión, que fue compartida por el resto de los delegados excepto los peruanos, no existían realidades nacionales que diferenciaran cada proceso y tornaran específicas las diferentes propuestas de acción política.

Cierto es que me refiero a un hecho demasiado alejado en el tiempo. Pero si recordamos que en los años cuarenta y cincuenta la formación teórica y política de un comunista argentino —y sería interesante indagar hasta qué punto era distinta la de sus afines latinoamericanos— se

basaba en el estudio de una obra cuya lectura era casi obligatoria, la *Historia del Partido Comunista bolchevique de la URSS*, no resulta difícil imaginar los obstáculos que había que superar para "descubrir" la nación. No era este libro, aceptado en forma acrítica y reverencial, el que podía permitirnos alcanzar una forma de trabajo teórico apto para ese "cuidadoso reconocimiento de carácter nacional",[57] que Gramsci creía poder inferir de las agudas observaciones de Lenin en el III Congreso de la Internacional Comunista de 1921. No era por los avatares de una historia ajena, y que nos era transmitida a través del velo de una ideología que en definitiva ocultaba una nación de la que no conocíamos ni siquiera su idioma, como podíamos determinar los elementos de nuestra sociedad civil. Precisamente esos elementos que definen la trama real de las relaciones entre gobernantes y gobernados, el tejido molecular del dominio y del consenso sobre el que se sustenta un tipo particular de Estado y sus formas de dirección política. Para todo esto era menester efectuar un trabajo de reconocimiento de su historia política, de sus formas de conciencia, de sus modos de organización; pero no teníamos a nuestro alcance los conceptos que pudieran consentirnos tal trabajo y no era en Stalin precisamente donde debíamos buscarlos.

Nunca dispusimos de algo equivalente al sustrato histórico sobre el que se fundaron las propuestas estratégicas y políticas formuladas por los comunistas italianos en las *Tesis de Lyon*. Ninguna discusión sobre la validez o no de tales tesis puede opacar el deslumbramiento que nos provocaron cuando pudimos leerlas. Allí había una manera de situarse frente a los problemas, una forma de construir la acción política, que nosotros debíamos de algún modo adoptar. Es verdad que en todo esto hubo de parte nuestra mucha ingenuidad, límites teóricos e inexperiencia política, pero debemos recordar el hecho de que estábamos frente a la necesidad de desandar un camino para recorrer otros sin ningún maestro que nos guiara, sin tradiciones en las que apoyarnos, sin una corriente ideal lo suficientemente amplia y diferenciada como para corregir en la

propia acción política una inexperiencia que nos era congénita.

4

Por estos motivos no pudimos evitar ser eclécticos; más un grupo arrastrado por la dilatación extrema del pensamiento y de la acción política de izquierda, que un núcleo formador de una nueva tradición de pensamiento. Epígonos más que hacedores. En su primera etapa de existencia (1963-1965), *Pasado y Presente* fue expresión política y cultural de la izquierda cordobesa, con fuerte prestigio entre ciertos medios intelectuales y vinculada a las corrientes leninistas castristas. De otras corrientes similares surgidas en el interior del Partido Socialista, o producto de fraccionamientos del comunismo, o de raíces católicas, nos diferenciaba nuestra filiación gramsciana. Y esto no dejaba de tener sus consecuencias. En la teoría, el cuestionamiento de cualquier tipo de doctrinarismo; en la práctica, la búsqueda de los comunes denominadores de todas aquellas fuerzas a las que sus respectivas ideologías distanciaban. Reconociendo la potencialidad revolucionaria de los movimientos tercermundistas, castristas, fanonianos, guevaristas, etc., tratábamos de establecer un nexo con los procesos de recomposición del marxismo occidental que para nosotros tenía su centro en Italia. Eramos una rara mezcla de guevaristas togliattianos. Si alguna vez esta combinación fue posible, nosotros la expresamos.

Desde la tentativa inicial de trabajar en el interior del Partido Comunista para contribuir a renovarlo o, luego de nuestra expulsión, el descubrimiento de la potencialidad revolucionaria alojada en la sociedad argentina en condiciones de ofrecer una base de sustentación para una izquierda colocada objetivamente *fuera* del sistema, hasta finalmente el reconocimiento de la emergencia del clasismo en las empresas fabriles cordobesas y los problemas que nos planteaba en términos del anclaje "orgáni-

co" de una izquierda intelectual en el mundo de los trabajadores, *Pasado y Presente* fue la expresión ideológica y cultural de un grupo que recorría contradictoriamente un camino que le permitiera individualizar un interlocutor de clase. El desaliento que sucedió al fracaso de la guerrilla castrista de mediados de los sesenta y la caída del gobierno radical del doctor Illia nos obligó a reconocer un hecho evidente: el extremo aislamiento de un grupo colocado, en definitiva, fuera del terreno concreto de la acción política. ¿Pero se trataba únicamente del aislamiento de un grupo o había algo más? ¿No expresábamos nosotros el problema general de todo un amplio sector social *excluido* en los hechos de la vida política sin que tuviera conciencia de eso, aunque soportara sus efectos? El cuadro de disolución de un sistema político al que por razones obvias rechazábamos como ilegítimo nos colocaba ante una disyuntiva para la cual no estábamos preparados. Creyendo ser actores de un proceso histórico que marchaba en el sentido de nuestros ideales revolucionarios, sólo éramos las ciegas víctimas de una guerra civil en cierne. El rechazo de salidas políticas fundadas en la exclusión de los trabajadores por su filiación colocaba objetivamente fuera de cualquier recomposición democrática a un movimiento social de extracción medioclasista al que la prolongada crisis nacional —y no sólo el mito guevarista— arrastraba al privilegiamiento de la violencia. En una sociedad que no dejaba para nuestras demandas otro espacio que el de la revuelta, se comprende que consideráramos las formas habituales de la política como puros instrumentos de neutralización de los reclamos de poder que el conflicto social expresa. No fue necesario que nos manifestáramos en contra del método democrático —aunque lo hicimos— porque, a decir verdad, éste no era defendido por nadie. Fuera del horizonte de una sociedad siempre más instalada en la violencia, la democracia argentina no tenía partidarios ni custodios. De manera casi ineluctable, la lucha de clases se fue convirtiendo en guerra de clases.

5

La revista reanudó su publicación por un breve período entre abril y diciembre de 1973, con un grupo de redactores en parte distinto y con su sede en Buenos Aires. Vinculada al proyecto de formación de una tendencia de izquierda socialista en el interior de un movimiento peronista en recomposición, sucumbe con el fracaso estrepitoso de las ilusiones revolucionarias que el '68 contribuyó como ningún otro momento a despertar. Su estación fue muy corta, apenas dos números, pero con una mayor capacidad de intervenir en la realidad política inmediata que en su etapa anterior. Gravitó decisivamente sobre la visión que tuvo cierta izquierda de una experiencia de lucha que arranca del "cordobazo" hasta el fracaso del segundo gobierno peronista. Algunos la consideraron como "un órgano oficioso" de Montoneros en el sentido de que hizo suyas propuestas que venían de este movimiento y porque creyó descubrir en él una posibilidad concreta de reconstrucción del peronismo en un plano ideológico-político más avanzado.[58]

En realidad, si se leen con menos prejuicios que atención sus artículos redaccionales y se hace un esfuerzo por individualizar las tensiones internas de un discurso que nunca buscaba cerrarse, tal definición resulta fuera de lugar, o, por lo menos, excesiva. La revista mantuvo fuertes reservas frente a un movimiento que militarizaba siempre más la política con todas las consecuencias nocivas que este deslizamiento acarreaba: la sustitución de los instrumentos políticos que le posibilitaron conquistar un espacio de relativa importancia por una estrategia terrorista tendiente a golpear el corazón del Estado; la consolidación de una estructura organizativa groseramente autoritaria y el desprecio cada vez más evidente por aquel movimiento social y político que contribuyeron primero a crear y que no ayudaron luego a preservar de su aniquilamiento.

Y sin embargo, estábamos en el mismo bando. De nada sirve introducir un juicio retrospectivo que silencie el cli-

ma de época en el que se produjo la aproximación y el encuentro de una izquierda intelectual con el movimiento peronista de izquierda dirigido por Montoneros. En los setenta, algunos más, otros menos, fuimos todos montoneros. Quienes se les opusieron no lo hicieron desde un cuestionamiento de la violencia política; discrepaban con su signo ideológico, y no estaban dispuestos a disimular su alarmante falta de ética en su accionar político. Estos defectos estuvieron siempre presentes, pero el vigor de un movimiento político en ascenso los hacía aparecer como residuos de un infantilismo que la experiencia de dirección contribuiría a disipar. Por eso relativizábamos su importancia; soñamos con los ojos abiertos porque teníamos la secreta intuición de que con su suerte se jugaba también la nuestra y la de la izquierda argentina.

Para el grupo de la revista, Montoneros, y la constelación de grupos menores que giraban alrededor de su órbita, representaba la encarnación de una propuesta que en nosotros estuvo planteada desde mediados de los sesenta. Partiendo de una crítica radical del vanguardismo izquierdizante y de los requerimientos de una "nueva oposición social" que fluía de una sociedad que marchaba a tumbos, individualizábamos en el interior del peronismo el "único proceso verdaderamente válido y significativo de agregación política revolucionaria y socialista [...] No estamos prejuzgando [...] estamos simplemente afirmando lo que la historia de las dos últimas décadas nos ha dejado como lección: hoy la posibilidad del socialismo atraviesa el movimiento peronista y sobre las espaldas de los peronistas revolucionarios recae la responsabilidad de que esa posibilidad no se frustre".[59] Esta apuesta se fundaba en una concepción de neta filiación gramsciana acerca del papel de las masas y de sus formas propias de organización. Fue el Gramsci "nacional-popular" quien en 1965 nos ayudó a plantear la cuestión de la caducidad de una forma histórica de pensar la soldadura de los intelectuales con los trabajadores. Y digo plantear, no resolver, porque la pregunta no tuvo respuestas. En 1973, en cambio, fue la experiencia de los consejos obreros la que ali-

mentó nuestras reflexiones sobre un contrapoder de masas que veíamos crecer en la sociedad argentina.[60] Pienso que todas estas complicadas combinaciones culturales y políticas que he tratado de esbozar fueron posibles en virtud de la presencia de dos componentes significativos por el modo en que condicionaron el espacio que la revista consideró necesario ocupar. El primero se refiere a las características mismas del grupo redactor, desde 1963 privado de ligazones políticas definidas y estables y hablando siempre para una izquierda más virtual que real. ¿Qué criticábamos de ella? Su estrecha experiencia política, su escasa vinculación con la clase obrera industrial y con las experiencias de lucha de los trabajadores, su excesiva inclinación al ideologismo y al sectarismo, su tendencia a privilegiar experiencias particulares deformando la imagen de la realidad, su permanente oscilación entre una posición empirista y demagógica en la acción práctica y una posición esquemática y principista en las generalizaciones políticas y estratégicas.[61] En los setenta, la incesante búsqueda de un puerto donde anclar pareció concluir para nosotros. Y una vez más nos equivocamos. El espacio más ideológico-político que político a secas que ocupamos no nos preservó de las equivocaciones; por el contrario, las potenció, porque faltaba el pie en tierra que permitiera transformar un razonamiento en una propuesta política. En nuestras virtudes estaban también nuestras limitaciones.

El segundo se vincula a las matrices leninista y gramsciana que constituían el fundamento teórico de nuestras reflexiones. La lectura de Gramsci enriqueció, con nuevas problemáticas y categorías analíticas, una concepción del marxismo que pretendía compaginar una aguda sensibilidad por los fenómenos de creatividad de las masas, "un espontaneísmo consciente" según la fórmula del italiano, con un leninismo diluido pero nunca superado. Gramsci no nos liberó de Lenin, simplemente nos permitió tener de sus ideas una concepción más compleja, más abierta y adherente a su vertiente sovietista. Nuestro Lenin era, como dijimos, el de las *Tesis de Abril* y no el del

¿Qué hacer? En realidad, nos quedamos siempre a mitad del camino.[62]

6

Para resumir, y consciente de la dosis de arbitrariedad que toda síntesis arrastra consigo, diría que la revista —y con ella, el grupo que creció en su derredor o recibió su influencia— se mantuvo siempre en el terreno del marxismo militante y de la izquierda socialista. Gramsci nos permitió aferrarnos a dos orientaciones generales que con mayor o menor nitidez estuvieron presentes de manera constante en las dos series de la revista y determinaron las características del casi centenar de números de *Cuadernos de Pasado y Presente* que la acompañaron y prosiguieron: a) la preocupación por el examen del *contexto nacional* desde el cual deben pensarse los problemas de la transformación y de la perspectiva socialista; b) el reconocimiento pleno del socialismo concebido como un proceso que se despliega a partir de la sociedad, de las masas y de sus propios organismos e instituciones.

Estas dos ideas centrales contenían un potencial crítico que nos permitió mantener siempre una cierta distancia, que como hemos visto estuvo más en el plano teórico que en el político práctico, respecto de las vertientes castristas-guevaristas, peronistas, maoístas o aun socialdemócratas. Tal distancia crítica fue defendida por nosotros no como una limitación, sino como una virtud. Rechazábamos con firmeza cualquier clase de "ismos" a la que los avatares de la realidad o las presiones de los hechos políticos nos arrastraban. Este rechazo se fundaba en una hipótesis de trabajo que mantuvimos con rara constancia, pero que en nuestra labor teórica y práctica nunca pudo arribar a la conquista de una autonomía efectiva.

El tipo de marxismo del que buscábamos apropiarnos, y para el cual venían de Gramsci los más altos estímulos y contribuciones, no intentaba encontrar en sí mismo su

principio de validación. Lo buscaba, en cambio, en su capacidad de medirse con los hechos de una realidad en proceso de cambio. Sin embargo, esta capacidad no constituía una evidencia de su supuesta condición de teoría verdadera, sino que era un resultado de la incorporación en su propia estructura teórica de las adquisiciones de la ciencia y de la cultura modernas. Si se acepta que son dos las categorías esenciales del análisis teórico de Gramsci, la *criticidad* y la *historicidad*, me atrevería a sostener que fueron precisamente ésas las que quisimos privilegiar, sin haberlo logrado nunca del todo, en nuestra lectura de los hechos del mundo y en la problematización de la historia del marxismo. Pienso, por lo demás, que fueron ambas categorías las que traté de poner en funcionamiento en mi tentativa de reconstrucción de las relaciones entre el pensamiento de Marx y América Latina, como un capítulo aparte del vía crucis del marxismo.[63]

En este sentido, y tal vez sólo en él, el saber marxista del que buscó apropiarse y que defendió el grupo *Pasado y Presente* era aquel en condiciones de soportar un diálogo productivo con el mundo y la cultura del presente. Esta visión desprejuiciada, no ideológica, o, para decirlo mejor, laica del marxismo contribuyó a hacer de nuestro grupo una experiencia marginal, inclasificable e incómoda de la cultura de izquierda en la Argentina.

Capítulo 4
¿POR QUE GRAMSCI EN AMERICA LATINA?

Un hecho significativo en el que se reparó en el Coloquio de Ferrara de octubre de 1985 fue la existencia de una cierta *asincronía* del debate político intelectual en torno a Gramsci en América Latina respecto de su área originaria. La fortuna que el autor de los *Cuadernos* alcanzó en el continente desde los años setenta y fundamentalmente en los ochenta no parecía corresponderse con el ocaso de su presencia en su propio país. Frente al innegable reflujo de su gravitación en los medios intelectuales italianos, ocurría en el continente un fenómeno que tal vez sea comparable con el que se está produciendo en países tales como la República Federal Alemana, con relación al reexamen de la cultura socialdemócrata, o en los Estados Unidos, en vinculación con los desarrollos de la vida intelectual del país.[64] Desde mediados de los setenta en adelante el conocimiento de la obra de Gramsci ha progresado de manera constante y significativa entre los intelectuales y científicos sociales no sólo del área idiomática española, sino también de la portuguesa. Una serie de conceptos propios de la elaboración gramsciana, aun aquellos más complejos y específicos como los de bloque histórico, revolución pasiva, guerra de posición y guerra de movimiento, reforma intelectual y moral, etc., se han generalizado de modo tal que se transformaron en algo propio, una suerte de "sentido común" no sólo del discurso más estrictamente intelectual, sino también del discurso político de la izquierda – aunque no sólo de ésta–.

La circulación de sus escritos y la incorporación de sus ideas recorrió, no obstante, caminos singulares, con prolongados períodos de ocultamiento —como en la Argentina de los años de la dictadura militar—, pero con recuperaciones notables en aquellos lugares donde situaciones externas a su propia capacidad de circulación dejaron de tener efectos. La conquista de la democracia en la Argentina permitió redescubrirlo, del mismo modo que años antes la transición democrática en el Brasil expandió considerablemente su difusión. En México, la presencia del pensamiento de Gramsci en los centros de estudios y de investigación, y en las organizaciones políticas de la izquierda, es muy fuerte y ha desplazado algunas corrientes del marxismo que alcanzaron en su momento una expansión desconocida en otras partes.

Una simple mirada sobre la imponente cantidad de trabajos y publicaciones referidos a la problemática latinoamericana en todos sus aspectos, desde aquellos históricos hasta los más estrictamente culturales, da cuenta de la presencia que señalamos y de la difundida utilización de los instrumentos conceptuales que Gramsci puso en circulación para analizar viejas o nuevas dimensiones de la realidad de países colocados ante la disyuntiva de encarar profundas transformaciones para superar sus crisis y posibilitar la apertura hacia sociedades más justas. Desde esta perspectiva y con las puntualizaciones que en este caso, como en cualquier otro, deben siempre ser hechas, puede afirmarse que las elaboraciones de Gramsci forman parte de nuestra cultura y constituyen un patrimonio común de todas aquellas corrientes de pensamiento democráticas y reformadoras del continente. Todos somos, en cierto modo, tributarios de su pensamiento aunque algunos no lo sepan o no estén dispuestos a reconocerlo. Y si hay razones para pensar que las incertezas en las que se debaten las corrientes de izquierda ponen a prueba la actualidad de tales elaboraciones, resulta difícil creer que las respuestas a las nuevas preguntas de la sociedad puedan encontrarse *más acá* y no *más allá* de su pensamiento.

¿Cuáles fueron las razones de tal expansión y en torno a qué nudos problemáticos el pensamiento de Gramsci fue incorporado como un instrumental eficaz para examinarlos bajo nuevas perspectivas analíticas? ¿Frente a qué demandas de la realidad las elaboraciones de los *Cuadernos de la cárcel* que comenzaron a publicarse demostraban ser aptas para admitir traducciones hasta puntuales? Para esbozar un cuadro de conjunto, pero que retenga al mismo tiempo las diferencias temáticas y de apropiaciones que se dieron en las distintas áreas nacionales, o aun regionales como Centroamérica, es preciso recordar el contexto político e intelectual en el que se produjeron. La difusión de sus ideas ocurre en América Latina a caballo de dos momentos históricos diferentes, divididos como estuvieron por la derrota de las ilusiones revolucionarias que despertó en el continente el "octubre cubano".[65] A comienzos de los setenta la ola expansiva de la Revolución Cubana ya se había consumado y una cascada de golpes militares modificó el rostro de un continente erosionado por la violencia armada y la contrarrevolución. En esta situación, y de modo que no podía ser sino contradictorio, las ideas de Gramsci contribuyeron primero a nutrir proyectos radicales de transformación, para posibilitar luego reflexiones más críticas y realistas de las razones de una trágica desventura.

Como es lógico, en uno o en otro momento las inflexiones fueron distintas, como distinto fue también el lugar que se le atribuyó en una tradición de pensamiento que constituyó desde la Revolución Rusa en adelante la matriz esencial de la cultura de izquierda. Si en los años sesenta y comienzos de los setenta, los "años de Cuba", para utilizar una expresión sintética pero certera, el Gramsci que se incorpora entra todo entero en la historia del leninismo americano, en la nueva etapa que se inicia a partir de la descomposición de los regímenes autoritarios, Gramsci, en tanto que marxista, aparece como *irreducti-*

ble al leninismo, aunque lo presuponga y se nutra de su sustancia. Esta fue una convicción compartida por la mayor parte de los intervinientes en el seminario de Morelia de febrero de 1980, que giró fundamentalmente sobre la validez teórica y política del concepto gramsciano de hegemonía para analizar los problemas de la transformación en América Latina. Al resumir las conclusiones de lo que fue un debate riquísimo de ideas, me permití expresar del siguiente modo lo que sin duda fue un resultado del seminario:

"El concepto gramsciano de hegemonía, aquello que [...] lo transforma en un punto de ruptura de toda la elaboración marxista que lo precedió, es el hecho de que se postula como una *superación* de la noción leninista de alianza de clases en la medida en que privilegia la constitución de sujetos sociales a través de la absorción y desplazamiento de posiciones que Gramsci define como 'económico-corporativas' y por tanto incapaces de devenir 'Estado'. Así entendida, la hegemonía es un proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir Estado, o sea, fuerza hegemónica. De tal modo, al aferrarnos a categorías gramscianas como las de 'formación de una voluntad nacional-popular' y de 'reforma intelectual y moral', a todo lo que ellas implican más allá del terreno histórico-concreto del que emergieron, el proceso de configuración de la hegemonía aparece como un movimiento que afecta ante todo la construcción social de la realidad y que concluye recomponiendo de manera inédita a los sujetos sociales mismos."[66]

Si se aceptan estas consideraciones, no pueden dejar de aceptarse las conclusiones que de ellas derivan y que distinguen nítidamente al pensamiento de Gramsci de uno de los filones culturales que contribuyó a constituirlo, por más importante que éste haya sido en su formación intelectual y política. No se puede negar que el concepto de hegemonía presupone el concepto leniniano de alianza de clases. Si rehusáramos admitir que detrás de Gramsci está Lenin cometeríamos un pecado de anacronismo histórico y nos impediríamos comprender hasta qué punto su

pensamiento atraviesa las elaboraciones y la experiencia de la Tercera Internacional. Pero cuando en mi texto insistía en la irreductibilidad de Gramsci a la matriz leninista simplemente quería recordar que de tal nexo no podía deducirse una filiación genérica que mutilara los elementos de *novedad* de su pensamiento. Y por esta razón señalaba que "frente a Gramsci es preciso realizar una lectura que coloque en el lugar debido [y esto ya es todo un problema no sólo hermenéutico, sino ideológico-político] la insoslayable relación que sus reflexiones mantienen con la experiencia mutilada de implementación de un proyecto hegemónico revolucionario como fue el iniciado por la Revolución de Octubre". Porque si es verdad que la discusión sobre los parámetros fundamentales en torno a los cuales se elaboró el leninismo como una lectura fuertemente politizada del marxismo de la Segunda Internacional, y la proximidad o la distancia que frente a él mantuvo Gramsci, tiene una importancia teórica general, para el caso de Latinoamérica adquiere una relevancia particular por cuanto debe poder rendir cuenta de procesos específicos de vinculación entre la teoría y la práctica. No es necesario insistir demasiado sobre la relativa ajenidad del debate marxista respecto de la problemática concreta del movimiento obrero de nuestro continente. Aun en los casos, bastante aislados por cierto, en los que existió una vinculación más o menos estrecha entre el mundo de los trabajadores y el referente teórico marxista, nunca la relación adquirió características aproximables a la constelación de formas europeas. Ni la extensión y densidad histórica del proletariado es comparable, ni su horizonte ideal tendió a reconocer el socialismo más o menos infisionado de marxismo como una expresión política propia.

A partir de esta constatación se evidencia la necesariedad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas aquellos paradigmas teóricos y políticos que para poder ser utilizados requieren de "traducciones" menos puntuales e infinitamente más cautas. Y utilizo el concepto en el sentido gramsciano de "traducibilidad" de los

lenguajes y que se refiere a la posibilidad de algunos experimentos históricos, políticos y sociales, de encontrar una equivalencia en otras realidades.[67] Si la traducibilidad supone que una fase determinada de la civilización tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje sea históricamente distinto por cuanto está determinado por las tradiciones específicas de cada cultura nacional y todo lo que de ellas se desprende, Gramsci podía ser traducido en clave latinoamericana si era posible establecer algún tipo de similitud o sintonía histórica-cultural entre su mundo y el nuestro. Y no es casual que la primera obra de aliento sobre el pensamiento de Gramsci escrita por un latinoamericano se propusiera la tarea de encontrar en él una clave de lectura que permitiera basar su eficacia en el hecho de que "podía ser expresado en los lenguajes de las situaciones concretas particulares". Me refiero al libro de Portantiero, *Los usos de Gramsci*, y en particular a su intervención en el coloquio de México de septiembre de 1978,[68] dedicada específicamente a este tema. Años antes se había publicado la edición científica de los *Cuadernos de la cárcel* que permitió descubrir cuestiones hasta entonces inadvertidas y vinculadas a la reconsideración del significado de los procesos de revoluciones pasivas de los años treinta. La fortuna de Gramsci en la Europa de los años setenta se asentaba en la convicción compartida de que era un teórico —el más grande marxista occidental de este siglo, lo definió Hobsbawm— de la revolución en Occidente, es decir, en los países de capitalismo avanzado. Se redescubría en Gramsci su perspicacia para analizar situaciones de transición en sociedades de capitalismo maduro o avanzado y a esta finalidad sirvió el sinnúmero de interpretaciones a que dieron lugar las nuevas iluminaciones de sus apuntes sobre americanismo y fordismo y más en general sobre la categoría de "revolución pasiva".

Portantiero se preguntaba si no era ésta una lectura en parte reductiva, como habían sido las otras, porque si nos ateníamos estrictamente a ella nos vedábamos la posibilidad de recoger un mensaje teórico y político que él sospe-

chaba de suma utilidad para nosotros. "Se me ocurre —afirmaba— que el uso de las categorías gramscianas de análisis aparece como absolutamente pertinente entre nosotros", y más aun, "buena parte del conjunto del arsenal teórico-gramsciano es *directamente* pertinente" para el análisis de las sociedades latinoamericanas. A su entender, y recuperando una observación de Colletti, la obra de Gramsci consistía en realidad "en un estudio sociológico sobre la sociedad italiana; es decir, sobre una sociedad típica del 'capitalismo tardío' en el sentido que Gerschenkron da a la expresión. Una sociedad compleja pero desarticulada, penetrada por una profunda crisis estatal en sentido integral, marcada por un desarrollo económico desigual y sobre la que el fascismo, a partir de una derrota catastrófica del movimiento obrero y popular, intentó reconstruir estatalmente la unidad de las clases dominantes y disgregar la voluntad política de las clases populares, en un movimiento convergente con un proceso de centralización del capitalismo que se daba en la economía".[69]

Pero si éste era el terreno histórico-político sobre el que se fundaron las reflexiones de Gramsci, "ellas estarían más cerca de cierto tipo de sociedades latinoamericanas actuales, que de las formaciones sociales del capitalismo contemporáneo más avanzado y maduro. Precisamente son las características de este tipo de sociedad las que le permiten repensar de manera original el tipo de articulación entre sociedad y política, la forma de lo político, distinguiéndola de lo que sería la forma ideal típica de lo político en el liberalismo representativo".[70] La delimitación de Gramsci como pensador de "Occidente" tiene sentido sólo a condición de no convertirlo en un eurocomunista *avant la lettre* y de admitir que sus reflexiones son aplicables para situaciones que no son típicamente occidentales. Es por sobre todo el pensador de una época nueva del capitalismo signada por la profundidad de los cambios morfológicos en las relaciones entre el Estado y la sociedad que la crisis del treinta desencadena, pero que ya estaban molecularmente en curso desde fines de siglo. Por

eso sus notas sobre el americanismo como la inmanente necesidad del capitalismo moderno de alcanzar la organización de una economía *programática* forman el *pendant* necesario del análisis de las diversas formas de resistencia que este movimiento de desarrollo genera, y que Gramsci define como procesos de "revolución pasiva", o de "modernización conservadora", para utilizar la expresión de Barrington Moore. Como indica Portantiero, estas notas "poseen una absoluta pertinencia como estímulo para indagar en las características de los fenómenos [...] a través de los cuales se plantea también hoy una reorganización de los lazos entre economía y política en los países de mayor desarrollo relativo de América Latina".[71] También entre nosotros, y con todas las diferencias resultantes de procesos históricos particulares, se está operando un proceso de recomposición capitalista, algo así como esa tercera revolución burguesa descripta por el brasileño Florestan Fernandes en una obra notable que todavía no han descubierto los lectores de habla española.[72] Su característica distintiva reside en ser un proceso de transformación desde la cúspide, de *revolución desde lo alto*, que está por supuesto en las antípodas de la tan ansiada revolución democrático-burguesa que los partidos comunistas latinoamericanos instituyeron como modelo teórico y político del cambio, y que pretendieron llevar a la práctica a través de múltiples combinaciones tácticas, desde fines de los años veinte.

Las desventuras de la izquierda latinoamericana derivan del hecho de que sus estrechos paradigmas ideológicos le impidieron comprender la singularidad de un continente habitado por profundas y violentas luchas de clases, pero donde éstas no han sido los actores principales de su historia. Como recordó Touraine, "la nitidez de las situaciones de clase no acarrea prácticas de clase aislables. Más profundamente, el análisis de las relaciones de clases está limitado por el de dependencia". Los personajes principales de la historia latinoamericana reciente no parecen ser la burguesía ni el proletariado, ni tampoco los terratenientes y los campesinos dependientes. Son,

más bien, según el mismo autor, el capital extranjero y el Estado.[73] Se entiende, así, que todo el desarrollo de la sociología latinoamericana desde los cincuenta en adelante haya partido de la crítica de la idea de burguesía nacional, es decir, de la crítica de la teoría y de la práctica de una izquierda que hizo del modelo de la revolución democrático-burguesa su matriz ideológica fundante y su punto de referencia insoslayable para caracterizar la realidad. De tal modo, entre ciencia crítica de la realidad y propuestas políticas de transformación se abrió una brecha que produjo consecuencias negativas para ambas dimensiones. La reflexión académica quedó mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo de la política, al tiempo que una pedestre y anquilosada reflexión política excluyó de hecho el reconocimiento de aquellos nuevos fenómenos tematizados por los intelectuales. Parafraseando a Marx, ni la crítica se ejercía como arma, ni las armas necesitaron de la crítica para encontrar un fundamento.[74]

Constreñida por su visión societalista a colocar siempre en un plano casi excluyente de los demás la estructura de clases y las relaciones que de allí arrancan, la izquierda de tradición marxista se rehusó a reconocer y admitir la funcionalidad específica de un Estado que, en ausencia de una clase nacional, operaba como una suerte de Estado "puro", arrastrando a la sociedad al cambio y fabricando desde la cúspide a la clase dirigente. Allí donde se producían metamorfosis profundas del capitalismo "dependiente", la izquierda sólo podía descubrir descomposiciones catastróficas, preanuncios de derrumbes que alimentaban sus pujos jacobinos; no estaba en condiciones de observar y de aprovechar en su beneficio los procesos de modernización a los que las sociedades latinoamericanas estuvieron sometidas a partir de la crisis de 1930. Y es en torno a las formas nuevas de articulación entre sociedad y Estado en países de industrialización tardía y "postrera"[75] como la Argentina, el Brasil, Colombia, Chile, México y Uruguay, donde el pensamiento de Gramsci parece poder expresarse en "lenguas particulares" concretas transformándose, de tal modo, en un estímulo útil, en un

instrumento crítico capaz de dar cuenta de los pliegues más complejos de lo real.

Ya Gramsci había señalado en uno de sus últimos trabajos redactados antes de su detención la situación particular, respecto de los países europeos de capitalismo avanzado, de una serie de países a los que llamó "estados periféricos" (Italia, Polonia, España, Portugal) y en los que la articulación entre Estado y sociedad operaba a través de la presencia de un variadísimo estrato de clases intermedias "que quieren, y en cierta medida logran, llevar una política propia, con ideologías que a menudo influyen sobre vastos estratos del proletariado, pero que tienen una particular sugestión sobre las masas campesinas".[76] En la distinción de "Oriente" y "Occidente" que Gramsci instaura en los *Cuadernos*, es evidente que coloca a esta zona periférica dentro de la segunda. Desde el punto de vista de las formas diferenciadas de articulación de la sociedad con el Estado, la categoría o, más exactamente, la metáfora de "Occidente" es lo suficientemente amplia como para incluir en ella esa vasta área de países europeos de frontera y, por qué no, también aquellas sociedades latinoamericanas donde más avanzó el proceso de industrialización. Para estas sociedades, insiste Portantiero, el pensamiento de Gramsci demuestra ser de extrema potencialidad analítica:

"Comparables por su tipo de desarrollo, diferenciables como formaciones históricas 'irrepetibles', estos países tienen aun en ese nivel rasgos comunes: esa América Latina no es 'Oriente', es claro, pero se acerca mucho al 'Occidente' periférico y tardío. Más claramente aun que en las sociedades de ese segundo 'Occidente' que se constituye en Europa a finales del siglo XIX, en América Latina son el Estado y la política quienes modelan la sociedad. Pero un Estado —y he aquí una de las determinaciones de la dependencia— que si bien trata de constituir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos 'bismarckianos' o 'bonapartistas'. Todas las pujas políticas del siglo XIX son pujas entre grupos que desde el punto de vista económico se hallan escasamente dife-

renciados y que aspiran al control del aparato del Estado para desarrollar desde él la economía y promover, con ello, una estructura de clases más compleja."[77]

El proceso de construcción de los estados latinoamericanos operó sobre este virtual vacío social, que en el caso de los países andinos y de población indígena se logró a costa de reproducir respecto de ésta la relación colonizador-colonizado impuesta por los grandes imperios. Al amparo de la fuerza de los ejércitos —cuya casta militar junto al clero constituyen esas dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea, según la caracterización que de ella hace Gramsci— se crean los estados nacionales, y con éstos, los espacios económicos favorables a la rápida penetración del capital extranjero. De tal modo se configura la pareja de los que habrán de ser los personajes principales de la vida social y política latinoamericana desde sus orígenes hasta épocas recientes.

2

¿No nos ofrece Gramsci en algunas notas lamentablemente poco frecuentadas de sus *Cuadernos* una caracterización próxima a la aquí expuesta, pero que tiene el mérito de encarar más específicamente el problema desde la cuestión de los intelectuales? Ya en sus apuntes primeros de los años 1929 y 1930 incorpora el mundo de América del Sur y Central en la perspectiva de una reflexión sobre la formación de los intelectuales tradicionales y sobre la importancia decisiva de la cultura en la dinámica de la sociedad. Pero luego se sucederán algunas brevísimas aunque sagaces iluminaciones sobre la función de la casta religiosa, el problema indígena y las limitaciones de una clase dominante incapaz de pasar por esa fase necesaria de laicización de la sociedad y del gobierno que posibilitara la constitución de un Estado moderno. Como ha recordado recientemente Santarelli, hay una nota de ese período inicial en la que al comentar un libro de Filippo Meda sobre

estadistas católicos, exponentes todos ellos del conservadurismo clerical, considera interesante detenerse en la biografía del dictador García Moreno para comprender algunos aspectos de las luchas ideológicas de Iberoamérica, "donde todavía se atraviesa un período de *Kulturkampf* primitivo", o sea, donde el Estado moderno debe enfrentarse a un pasado clerical y feudal, según un esquema interpretativo que tiene reminiscencias de las tesis de la Tercera Internacional elaboradas años antes. Pero agrega algunos señalamientos de sumo interés:

"Es interesante observar esta contradicción que existe en la América del Sur entre el mundo moderno, de las grandes ciudades comerciales de la costa, y el primitivismo del interior, contradicción que se prolonga por la existencia de grandes masas aborígenes por un lado y de inmigrados europeos del otro más difícilmente asimilables que en la América del Norte: el jesuitismo es un progreso en comparación con la idolatría, pero es un obstáculo para el desarrollo de la civilización moderna representada por las grandes ciudades costeras: sirve como medio de gobierno para mantener en el poder a las pequeñas oligarquías tradicionales, que por ello no luchan sino blanda y flojamente. La masonería y la Iglesia positivista son las ideologías y las religiones laicas de la pequeña burguesía urbana, a las cuales se adhiere en gran parte el sindicalismo anárquico que hace del cientificismo anticlerical su pasto intelectual."[78]

Tal vez las limitaciones de la información con que contaba le impidieron desarrollar este tema del "jesuitismo" como ideología modernizante y como medio de gobierno, así como también el otro gran tema del "despertar a la vida política y nacional de las masas aborígenes" que le sugiere lo que por esos años estaba ocurriendo en el México de Obregón y Calles. Pero es en el *Cuaderno 12* redactado en 1932 donde incluye una reflexión más extensa y madura sobre el problema, como un caso particular de su reconstrucción histórica de la formación de los intelectuales tradicionales. Repite allí algunas de las consideraciones ya hechas y presenta más nítidamente la función

del clero y del militarismo parasitario en países atravesados por una aguda lucha cultural:

"En la América meridional y central la cuestión de los intelectuales me parece que debe examinarse tomando en cuenta estas condiciones fundamentales: tampoco en la América meridional y central existe una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero la cosa no se presenta en los mismos términos de los Estados Unidos. En efecto, encontramos en la base del desarrollo de estos países los cuadros de las civilizaciones española y portuguesa de los siglos XVI y XVII, caracterizados por la Contrarreforma y el militarismo parasitario. Las cristalizaciones resistentes todavía hoy en estos países son el clero y una casta militar, dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea. La base es muy restringida y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor cantidad de intelectuales es de tipo rural y puesto que domina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están vinculados al clero y a los grandes propietarios. La composición nacional es muy desequilibrada incluso entre los blancos, pero se complica por las masas notables de indios que en algunos países constituyen la mayoría de la población. Puede decirse en general que en estas regiones americanas existe aún una situación de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus, o sea una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado aún la fase de la subordinación a la política laica del Estado moderno de los intereses y de la influencia clerical y militarista. Así sucede que por oposición al jesuitismo tiene todavía mucha influencia la masonería y el tipo de organización cultural como la 'Iglesia positivista'. Los acontecimientos de estos últimos tiempos [noviembre de 1930], desde el *Kulturkampf* de Calles en México a las insurrecciones militares-populares en la Argentina, en el Brasil, en el Perú, en Chile, en Bolivia, demuestran precisamente la exactitud de estas observaciones."[79]

Es notable la insistencia con que en los distintos textos Gramsci define la fase por la que atraviesa América Lati-

na como una "situación de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus". Se advierte aquí la tentativa de traducir en clave de la experiencia mexicana —como forma peculiar y sistemática de constitución de un bloque nacional-popular— la categoría de reforma intelectual y moral que ha introducido en su examen crítico del *Risorgimento* italiano y en sus formulaciones más generales de teoría política. La subordinación a la política laica del Estado moderno de todos los sectores sociales vinculados al antiguo régimen por intereses económicos y estratificaciones culturales suponía una lucha que requería una profunda transformación de las conciencias. En las condiciones particulares de las naciones latinoamericanas, ni las clases dominantes "podían vincularse a patrias europeas que tuvieran una gran función económica e histórica" ni los indígenas estaban en condiciones de dinamizar un proceso no obstante ejercer, aun pasivamente, una influencia sobre el Estado. La definición de la fase como de *Kulturkampf* —"la lucha de México contra el clericalismo ofrece un ejemplo de esta fase", aclara en otro apunte— sugiere el implícito reconocimiento por parte de Gramsci de dos rasgos que caracterizaron el proceso de constitución de nuestros estados nacionales: una autonomía considerable de la esfera ideológica y una evidente incapacidad de autoconstitución de la sociedad. Colocados en este plano de análisis, los grandes temas de la revolución pasiva, del bonapartismo y de la relación intelectuales-masa, que constituyen lo propio de la indagación gramsciana, tienen para nosotros una concreta resonancia empírica.[80]

Ya hemos recordado el informe de Gramsci al Comité Central del PCI de agosto de 1926 en el que define a Italia como país de la "periferia" y analiza el desmedido peso que tienen las clases medias. Como producto de una composición demográfica que Gramsci califica de malsana, determinados estratos sociales no vinculados a las clases fundamentales encontraban allí un espacio favorable para desplegar un variado espectro de iniciativas políticas. Sobre este tema de la concepción del Estado según la productividad o función de las clases sociales retorna en los

Cuadernos y escribe una serie de apuntes extremadamente sugerentes para un reexamen del proceso de formación de nuestros propios estados nacionales y de la función que en él cumplieron los intelectuales.

Gramsci se plantea el problema de aquellas formas particulares de estados, nacidos sobre la base de un determinado modo de producción y para corresponder a los intereses de las clases productivas fundamentales, pero en los que la iniciativa de su formación no estuvo a cargo de aquellos sectores económicamente fundamentales en él, sino de grupos de un posible bloque dominante pero relacionados indirectamente con tales sectores. Cuando el impulso hacia el progreso no va estrechamente ligado a un desarrollo económico local, sino que es un reflejo del desarrollo internacional que *manda* a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas –recuerda Gramsci– sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces la clase portadora de las nuevas ideas "es la clase de los intelectuales y la concepción del Estado cambia de aspecto. El Estado es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional". Siendo el Estado la expresión de un mundo productivo, y siendo los intelectuales aquel estrato que se identifica más plenamente con la burocracia estatal, "es propio de la función de los intelectuales poner al Estado como un absoluto". De tal modo es concebida como absoluta su función histórica y es racionalizada plenamente su existencia. "Este motivo es básico en el idealismo filosófico, y va ligado a la formación de los estados modernos en Europa como 'reacción-superación nacional' de la Revolución Francesa y del napoleonismo (revolución pasiva). [...] Cada vez que los intelectuales parecen 'dirigir', la concepción del Estado en sí reaparece con todo el cortejo 'reaccionario' que de costumbre la acompaña". Las formaciones estatales se construyen en base a "sucesivas oleadas" producidas por una combinación de luchas sociales de clases y de guerras nacionales, con predominio de estas últimas. Gramsci caracteriza el período de la Restauración[81] como el más rico e interesante desde este punto de vista, por cuanto es la

forma política en la que las luchas sociales "encuentran cuadros elásticos que permiten a la burguesía llegar al poder sin rupturas notables, sin el aparato terrorista francés. Las viejas clases son degradadas de 'dirigentes' a 'gubernativas', pero no eliminadas y mucho menos suprimidas físicamente: de clases se convierten en 'castas' con características psicológicas determinadas ya no con funciones predominantes. ¿Puede repertirse este 'modelo' de la formación de los estados modernos?"[82] La respuesta a esta pregunta oscila desde su exclusión en 1930 ("por lo menos en cuanto a la amplitud y por lo que respecta a los grandes estados") hasta la aceptación condicionada de esta posibilidad en los apuntes de 1935: "¿Debe excluirse esto en sentido absoluto, o bien puede decirse que al menos en parte pueden darse evoluciones similares, bajo la forma de advenimiento de economías programáticas?" Pero toda la cuestión es para él de suma importancia, "porque el modelo francés-europeo creó una mentalidad".

Vinculado a esta cuestión aparece el problema de los intelectuales y del papel que creyeron cumplir en todo este prolongado período de fermentación política y social incubado por la restauración. La expansión de la filosofía clásica alemana y, sobre la base de ésta, del marxismo, es producto de un paralelismo de desarrollo —una "traducción" del lenguaje político al lenguaje especulativo en el sentido de Hegel que recupera Gramsci— entre dos dimensiones de la realidad: "lo que es 'política' para la clase productiva se convierte en 'racionalidad' para las clases intelectuales". A partir de este fundamento histórico es posible explicar todo el idealismo filosófico moderno y hasta cierta tendencia degenerativa del marxismo que conduce a algunos de sus fieles a considerar como "superior la 'racionalidad' a la política, la abstracción ideológica a la concreción económica".[83]

En una posterior reelaboración de estos apuntes, Gramsci perfila de manera más acabada un razonamiento que no quiere incurrir en abstractos esquemas sociológicos y que exige, por lo mismo, un cuidadoso y profundo reconocimiento histórico. Y dice:

"Aunque sea cierto que para las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, *no se ha establecido que la relación de medio a fin sea fácilmente determinable y adopte el aspecto de un esquema simple y obvio a primera vista.* [...] En realidad, el impulso para la renovación puede ser dado por la combinación de fuerzas progresistas escasas e insuficientes de por sí (sin embargo de elevadísimo potencial porque representan el futuro de su país) con una situación internacional favorable a su expansión y victoria. [...] Cuando el impulso del progreso no va estrechamente ligado a un vasto desarrollo económico local que es artificialmente limitado y reprimido, sino que es el reflejo del desarrollo internacional *que manda a la periferia sus corrientes ideológicas,* nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico, sino la capa de los intelectuales, y la concepción del Estado de la que se hace propaganda cambia de aspecto: éste es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional. La cuestión puede ser planteada así: siendo el Estado la forma concreta de un mundo productivo y siendo los intelectuales el elemento social del que se extrae el personal gobernante, es propio del intelectual no anclado fuertemente en un poderoso grupo económico presentar al Estado como un absoluto: así es concebida como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales, es racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica."[84]

Rigurosamente anclado en una perspectiva analítica marxista, preocupado por establecer los nexos fundamentales entre estructura de las relaciones de clase y formaciones de la conciencia (economía, política y cultura), Gramsci ofrece, no obstante, una visión por completo alejada de la aplicación mecánica de un modelo de construcción estatal, que creó sí una mentalidad generalizada, pero que no se repitió luego en ninguna otra parte. Aparecen

aquí los elementos sobre los que construye el concepto de "revolución pasiva" como revolución sin revolución, como criterio de elucidación, "en ausencia de otros elementos activos de modo dominante", de "toda época compleja de sacudimientos históricos". Los procedimientos analíticos a través de los cuales Gramsci llega a formular este concepto clave, y que podemos seguir en las sucesivas elaboraciones presentes en los *Cuadernos*, nos permiten captar no sólo su estilo de trabajo, sino también la relación que él establece entre paradigma interpretativo y ejemplificaciones históricas. "Los pasajes internos al razonamiento seguido por Gramsci, la cautela expositiva que privilegia hipótesis interpretativas respecto a esquemas generalizantes, inducen a individualizar un procedimiento circular: de un fenómeno definido a un paradigma interpretativo más general, que a su vez debe ser verificado concretamente a la luz de específicas ejemplificaciones históricas. Este método de trabajo comporta una progresiva articulación de la misma hipótesis inicial. Si se supone que el caso ejemplar de *revolución pasiva* es aquel donde se da 'una combinación de fuerzas progresivas escasas e insuficientes por sí mismas... con una situación internacional favorable a su expansión y victoria', derivan de aquí algunas consecuencias relevantes. Así la compleja realidad política que encierra la 'expresión metafórica' de Restauración no puede ser leída como puro proceso de conservación, desde el momento que detrás del aparente inmovilismo de una 'envoltura política' ocurre en realidad una transformación molecular de las 'relaciones sociales fundamentales'."[85] Si como se ha señalado son evidentes las derivaciones de un análisis de este tipo para un nuevo examen de las interpretaciones del fascismo, también resultan claramente evidentes las consecuencias que ellas acarrean cuando se aplican al cuestionamiento crítico de toda una literatura de impronta marxista sobre América Latina.

3

Ya hicimos mención al hecho de que el desarrollo de la sociología latinoamericana de las últimas décadas partió de la crítica de la teoría y de la práctica de una izquierda que hizo del modelo de la revolución democrática burguesa su matriz ideológica y su clave de interpretación de la realidad. La resultante fue un distanciamiento de graves consecuencias políticas entre política y cultura, que el althusserianismo en boga pretendió suturar en los años sesenta y setenta reduciendo la teoría a una ideología legitimadora de una práctica política muy definida. Se ha señalado con justeza la función desempeñada por las elaboraciones teóricas de Althusser y de sus discípulos en toda una generación latinoamericana que encontró en ellas la base doctrinaria y política para una acción caracterizada por su extremo voluntarismo.[86] Es curioso observar el fenómeno sólo en apariencia contradictorio de la fascinación ejercida por lo que pretendiendo ser toda una "revolución teórica" no era, en realidad, sino una reformulación bajo nuevos conceptos de las tesis fundamentales del marxismo-leninismo. El vanguardismo típico del discurso de izquierda encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica, y por lo tanto histórico-política, erosionada por la crisis del estalinismo y la emergencia de fenómenos revolucionarios fuera de la tradición comunista.

El althusserianismo cumplió en América Latina una función contradictoria, lo cual tal vez explica el hecho de que con extrema rapidez se convirtiera en una ideología hegemónica en la cultura de izquierda. En una época en que la crisis del estalinismo había opacado el interés por el marxismo teórico, Althusser le restituyó un prestigio intelectual acrecentado por la expansión del estructuralismo francés vinculado a las ideas de Marx por múltiples lazos. Pero al mismo tiempo consolidó en sus posiciones ideológicas a las nuevas vanguardias surgidas de la descomposición de los partidos comunistas. Fusionada con

una lectura en clave catastrofista de ciertos elementos de las teorías dependentistas, permitía coronarla con una estrategia de transformación revolucionaria según el esquema de la propuesta de clase contra clase elaborada en los años veinte por la Tercera Internacional. La descomposición de las formaciones tradicionales de la izquierda tenía a su vez el efecto de acentuar la búsqueda de sustitutos en las organizaciones guerrilleras y terroristas urbanas depositarias de una tarea histórica incumplida. Nadie ignora el papel desempeñado por los escritos de Régis Debray en la formulación de una propuesta estratégica global revolucionaria que fusionaba elementos del "foquismo" de matriz guevariana-castrista con las ideas de Althusser. Y la combinación ejerció una fascinación tal que aun después de la derrota de la violencia armada los libros de Althusser siguieron difundiéndose ampliamente en los ambientes académicos y de la izquierda militante.

La difusión de Althusser tuvo, sin embargo, un resultado paradójico: puso de moda a Gramsci y preparó a un público lector para su conocimiento. No sólo en México, como lo ha recordado Arnaldo Córdova, sino también en la Argentina y en Chile. Desaparecidas las viejas ediciones de Lautaro, hacia fines de los setenta quienes no leyeran en italiano sólo podían saber de Gramsci de manera indirecta a través de la polémica contra él emprendida por Althusser en *Para leer El capital* —título con el que se tradujo al español su célebre *Pour Marx*, redactado en colaboración con algunos de sus discípulos—. Para el filósofo francés, el historicismo de Gramsci no era verdaderamente marxista, sino tributario de la tradición idealista italiana. "Como podrá imaginarse, cuando Gramsci finalmente cayó en manos de los militantes de izquierda estaba irremediablemente precedido de una pésima fama, no sólo de 'croceano' e 'historicista', sino hasta de 'reformista' ignorándose por supuesto el hecho de que muchos consideran a Gramsci uno de los 'radicales' del movimiento comunista internacional de los años veinte".[87]

La consumación del althusserianismo dejó el espacio libre para la difusión de Gramsci. Refiriéndose al caso par-

ticular de México, Córdova señala que ya a mediados de los años setenta Gramsci comenzó a cobrar fuerza "en la medida en que todo el mundo se iba olvidando de Althusser". Y este hecho tuvo una consecuencia importantísima en términos de un desplazamiento de la investigación hacia el terreno más concreto de la realidad nacional. Proliferan los "estudios marxistas mexicanos sobre la realidad del país y su cada vez más difusa ligazón con la obra y el pensamiento de Gramsci. Sus grandes conceptos y preocupaciones (sociedad civil, sociedad política, hegemonía, bloque histórico, reforma moral e intelectual de la sociedad, el príncipe moderno, el mito popular de inspiración maquiaveliana, etc.) fueron convirtiéndose en referentes teóricos indispensales en el estudio de la nación mexicana y de su historia. Mientras las modas intelectuales llegaban y se iban, una tras otra, incluida la del althusserismo, Gramsci permaneció en México".[88]

En la redefinición de la historia del país y de la caracterización del papel de la Revolución Méxicana en la conformación del Estado moderno el conocimiento de Gramsci ha desempeñado un papel si no decisivo, por lo menos importante. En una reseña historiográfica sobre el pasado económico de México, John Womack Jr. establecía una comparación histórica que remitía a Gramsci. La diferencia cualitativa que la revolución había introducido en la historia económica del país había sido "desorganizar la resistencia popular al capitalismo". Para encontrar un apoyo en la historia europea, el modelo a elegir no podrían ser en modo alguno las revoluciones francesa o soviética, "sino el *Risorgimento* italiano o la Revolución Española de 1868". Frente al fracaso histórico de la burguesía mexicana para "cuajar" y erigirse como clase nacional, y su eventual necesidad del Estado para conducir reformas políticas y sociales desde arriba, "el maestro para estudiar estos asuntos es Gramsci, particularmente en sus notas sobre la historia italiana".[89] El consejo de Womack fue recogido a punto tal que buena parte de la literatura especializada recurre a las elaboraciones teóricas y metodológicas que se despliegan en los *Cuadernos* para ex-

plicar la singularidad de un proceso de formación estatal que combina de manera inédita esos dos grandes paradigmas oriental y occidental que contribuyó a formular Gramsci y que por caminos propios han reelaborado autores como Barrington Moore, Hirschman, Skocpol, y en el campo más estricto del marxismo Perry Anderson.[90]

En un reciente libro en el que se comentan críticamente las interpretaciones sobre el Estado mexicano y la constitución del poder político, Montalvo recurre ampliamente al concepto de revolución pasiva y de Estado ampliado para mostrar las limitaciones en que incurrieron aquellas posiciones apegadas a los "abstractos esquemas sociológicos" que rechazaba Gramsci: "Las interpretaciones de la Revolución Mexicana realizadas a partir de la oposición entre feudalismo y capitalismo, y las que lo analizan como revolución democrático-burguesa, contraponiendo el porfiriato (entendido como dictadura pura), al régimen posrevolucionario (asimilado a la democracia y a la libertad), han encerrado el debate en torno al carácter de dicha revolución en esquemas que ella misma rebasa. [...] En muchos sentidos la Revolución Mexicana adquiere aspectos presentes tanto en las revoluciones de oriente como en las de occidente, y a la vez en las dos vías occidentales. No puede negarse que la Revolución Mexicana es, durante su primera etapa, una revolución jacobina, en la que participan con demandas radicales amplias masas sociales. Por otra parte también es, en buena medida, una revolución pasiva o desde arriba, cuando las élites dirigentes se apropian de ella y sustituyen las modificaciones radicales por las reformas. De esta manera liquidan a los reductos radicales que permanecieron activos después de finalizar el movimiento armado".[91]

Esta complejidad del proceso ya había sido entrevista por los dirigentes de la Internacional Comunista encargados del trabajo en América Latina cuando entablaron una violenta polémica al respecto en la conferencia de los partidos comunistas de la región en 1929. La categoría de revolución democrático-burguesa, que en las formulaciones de la Comintern era en realidad una traducción rusa

de la experiencia europea del ciclo abierto por la Revolución Francesa de 1789, resultaba inadecuada para dar cuenta de la dinámica social mexicana. ¿Pero quién podía negarse a reconocer en ésta ciertos rasgos característicos de la revolución en oriente? Montalvo recuerda el paralelismo con Rusia que sagazmente apuntó Octavio Paz y que por más alejado que parezca "ilumina indirectamente las peculiaridades de la situación mexicana. Como en la Rusia de principios de siglo, el proyecto histórico de los intelectuales mexicanos y, asimismo, el de los grupos dirigentes de la burguesía ilustrada, puede condensarse en la palabra modernización (industria, democracia, técnica, laicismo, etc.). Como en Rusia, ante la relativa debilidad de la burguesía nativa, el agente central de la modernización ha sido el Estado. Por último, como en Rusia, nuestro Estado es el heredero de un régimen patrimonial: el virreinato novohispano".[92]

Síntesis entre distintos tipos de procesos de cambio, el mexicano evidencia ser una solución intermedia entre Oriente y Occidente no tanto por las características de los hechos revolucionarios en sí como por la forma particular, inclasificable en los modelos existentes, en que se institucionaliza y conduce a la formación de un Estado ampliado en el sentido gramsciano; un Estado social prematuro, "sin industrias, con pies de barro, pasto y pezuña" como decía Alberto Methol Ferré para referirse al Uruguay batllista. Y la "solución" mexicana nos vuelve a remitir a la eterna querella clasificatoria y a la provisoriedad de todo juicio que sobre la base de aquellos dos grandes paradigmas de Oriente y Occidente pretenda incluir, *y desde allí explicar*, procesos diferenciados.

Es indudable que por muchas razones no podemos considerar como "orientales" a las naciones latinoamericanas. Como recordaba Debray, nos lo impide una serie de determinaciones que él enunciaba del siguiente modo:

"Un siglo y medio de independencia política, conquistada por las armas (y éste es un elemento de fundamental importancia porque toda identidad necesita de una "imagen fundamental anclada en el fondo de su historia ante-

rior", dice Debray un poco antes]; la presencia constante o intermitente de los movimientos nacional-democráticos (que representan precisamente la alianza de la burguesía con las masas populares agrarias) durante todo este período; el alto grado de organización institucional, ideológica o política de numerosas burguesías latinoamericanas (la chilena, por ejemplo, o aun, en un estilo más tradicional, la colombiana). El carácter netamente —y desde largo tiempo atrás— capitalista del desarrollo económico, el nivel social y cultural medio..."[93]

Independientemente de las precisiones o correcciones que nos merezcan cada una de estas determinaciones, es evidente que todas ellas apuntan al reconocimiento del hecho de que toda la aventura de América se perfila como la expresión y prolongación de ese gigantesco proyecto de modernización que se abre en Europa con las guerras religiosas. A su vez, la conquista violenta de la independencia política profundizó aceleradamente un proceso de occidentalización de las formas políticas, económicas y sociales bajo las que se produjo la construcción de los estados nacionales. Y sin embargo, las anomalías del proyecto nos remiten a determinaciones que resultan oscuras en la teoría y duramente resistentes en la práctica. Más allá de las explicaciones de tipo estructural o económico (y las teorías del subdesarrollo o de la dependencia, de innegable raíz marxista, apelan preferentemente a ellas) está el hecho cierto de un proceso de occidentalización cuyo impulso no estaba vinculado estrechamente a un desarrollo económico local, sino que era un reflejo del desarrollo internacional que, como dice Gramsci, "manda a la periferia sus corrientes ideológicas". En estas condiciones, es lógico que sea el Estado quien produzca y organice el desarrollo de una sociedad capitalista a partir de las débiles y gelatinosas clases protomodernas existentes y de un escaso mercado restringido en su mayor parte a las ciudades costeras. Se entiende además que la imposición de una forma organizativa desde la cúspide, revestida de la racionalidad legitimante de una burocracia (intelectuales) cuya función es precisamente la de "poner el

Estado como un absoluto", haya encontrado la resistencia y la oposición de los movimientos populares. El iluminismo proyectivo de las élites modernizadoras debió enfrentarse a las continuas manifestaciones, por lo general locales y espontáneas, de un anticapitalismo permeado por una fuerte identificación con formas tradicionales de socialización y elementos de una cultura de contrarreforma.[94]

El resultado fue un proceso que, en general, se distingue por aquellos rasgos incluidos en el concepto de revolución pasiva, como fórmula que expresa la ausencia aun alveolar de una presencia autónoma de las masas populares, por una parte, y por la otra, que el desarrollo "se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares", a través de "restauraciones que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo, por tanto 'restauraciones progresistas' o 'revoluciones-restauraciones' o incluso 'revoluciones pasivas' ".[95] Indudablemente, la adopción de Gramsci por el pensamiento social latinoamericano está vinculada al hecho de que las peculiaridades nacionales de los países de nuestra región encuentran en sus sugerencias teóricas, en sus conceptos fundamentales y en su método de indagación, la posibilidad de ser universalizados en un criterio de interpretación más general que incluya la singularidad latinoamericana en una tipología más acorde con la realidad de las formaciones estatales.

En una de sus notas Gramsci se pregunta por las condiciones de "universalidad" de un principio teórico. Su respuesta insiste en la necesidad de que él aparezca como una expresión originaria de la realidad concreta a la que se lo incorpora; no puede ser por tanto el punto de partida de la investigación, sino su punto de conclusión, y para este caso bien vale la pena recordar la diferencia que Marx establecía entre método de investigación y método de exposición. Respecto a este problema metodológico debe siempre regir el principio de que "las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no son generadas por otras

filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. La unidad de la historia, lo que los idealistas llaman unidad del espíritu, no es un supuesto sino una continua realización progresiva. Igualdad de realidad efectiva determina identidad de pensamiento y no viceversa". En este principio metodológico establecido por Gramsci en una de sus notas de *Pasado y Presente* se han basado investigadores que reconociendo la importancia que tiene en su reflexión la categoría de "revolución pasiva" han tratado de aplicarla a casos nacionales concretos como los de México, Brasil, la Argentina o Bolivia.[96]

Se han señalado las limitaciones de categorías usuales a la tradición marxista-leninista como la de "revolución democrático-burguesa" o de "liberación nacional" según el modelo jacobino. El supuesto implícito en ellas es que de no producirse tal revolución no hay posibilidad alguna de que en un país *dependiente* pueda darse un desarrollo capitalista completo. En realidad, el condicionante previo de país "dependiente" convertía de hecho el razonamiento en tautológico. Puesto que si una determinada posibilidad es excluida al comienzo de una prueba lógica, resulta por completo natural que desaparezca al final. A partir de estas visiones ideológicas de la realidad se potenciaba, evidentemente, una perspectiva neopopulista del derrumbe por imposibilidad del capitalismo que cegaba la capacidad de observar lo que estaba cambiando, las metamorfosis concretas del capitalismo realmente existente. El caso del Brasil, como lo recuerda Coutinho, desmiente esta tradición en cuanto muestra que puede darse una modernización capitalista sin que el latifundio precapitalista y la dependencia respecto del imperialismo sean obstáculos insalvables. "Por una parte, de manera gradual y 'desde arriba', la gran propiedad latifundista se ha transformado en una gran empresa agraria capitalista; por la otra, con la internacionalización del mercado interno, la participación del capital extranjero ha contribuido a reforzar la conversión del Brasil en un país industrial moderno, con un alto índice de urbanización y una estruc-

tura social compleja [...] La transformación capitalista se ha producido gracias al acuerdo entre los estratos de las clases económicamente dominantes, con exclusión de las fuerzas populares y la utilización permanente de los aparatos represivos y de intervención económica del Estado. En este sentido, todas las opciones concretas que debía tomar Brasil, directa o indirectamente vinculadas a la transición al capitalismo (desde la independencia política hasta el golpe de 1964, pasando por la proclamación de la república y la revolución de 1930), encontraron una solución 'desde arriba', o sea elitista y antipopular".[97]

Aunque Coutinho tiende a pensar que la noción leninista de "vía prusiana" está en condiciones de constituir una clave interpretativa para este proceso de transformación desde arriba, no deja de subrayar sin embargo que los "intentos recientes de aplicar al Brasil el concepto de 'vía prusiana' se integran casi siempre con la noción gramsciana de 'revolución pasiva'. En la medida en que este concepto, así como los demás conceptos gramscianos, *remarca fuertemente el momento superestructural, sobre todo el momento político, superando así las tendencias economicistas* ha resultado de inestimable utilidad para contribuir a detectar y analizar la vía brasileña al capitalismo, una vía en la que el Estado ha desempeñado a menudo el papel de protagonista principal".[98] De tal modo, y la ejemplificación que ofrece Coutinho es convincente, el concepto de revolución pasiva muestra ser un valioso criterio de interpretación no sólo de la evolución histórica del Brasil, sino también de todo el proceso de transición del país a la modernidad capitalista. De las características de esta evolución se derivan algunas consecuencias que a su vez reactúan consolidando una dinámica en la que han predominado las formas dictatoriales de dominio a expensas de las formas hegemónicas y en las que el transformismo constituye una práctica política habitual de las clases dominantes. A la luz de estas categorizaciones gramscianas es posible encarar de manera crítica la problemática del populismo en la forma específica nacional que tuvo en el Brasil, aunque también en las formas

históricamente diferenciadas que tuvo en América Latina este fenómeno tan difícil de aferrar conceptualmente.

4

Ya hacia fines de los sesenta Pizzorno advirtió sagazmente la asincronía entre el debate político-intelectual italiano, y más en general europeo, y el que se daba en América Latina. En el *Post-scriptum* al texto de su comunicación al coloquio de Cagliari, y haciendo de algún modo suyas las conclusiones del debate provocado por la aparición del libro de Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, reconoció que el problema de la hipótesis nacional-popular estaba clausurado políticamente en Italia. Más aun, coincidió plenamente con el juicio negativo sobre los efectos del gramscismo en la política y en la cultura de la izquierda de los años cincuenta, pero no dejaba de preguntarse si en Gramsci no había otra cosa que la utilizada en los años cincuenta. Aunque el concepto de "nacional-popular" hubiera sido probablemente dañoso como línea política de la izquierda italiana de la segunda posguerra[99] cabía la pregunta de si era un concepto útil para comprender cierta fase de los movimientos de masas en los países periféricos o en vías de desarrollo. "No por nada —agregaba Pizzorno— este concepto es utilizado tan profusamente en América Latina para describir un tipo de movimientos políticos dentro del cual podemos comprender —con todas sus variaciones específicas— el peronismo, el varguismo, el aprismo y otros."[100]

Se ha señalado y con razón que la categoría de nacional-popular tiene un papel central en el pensamiento de Gramsci en la medida que remite al problema general de las relaciones entre intelectuales y pueblo y de sus consecuencias en términos de la constitución de la nación y de la transformación socialista. Se relaciona con el examen que efectúa de la evolución histórica italiana y la ausencia de una profunda revolución popular capaz de superar, a través de la formación de una voluntad nacional, un dis-

tanciamiento secular entre élites y pueblo-nación. Si la formación del Estado moderno en Italia fue el resultado de un proceso de revolución pasiva es porque la subversión esporádica, elemental, desorganizada de las masas populares, que ha obligado a las clases dominantes a asumir en parte sus exigencias, no encontró en las clases subalternas un cauce organizativo en condiciones de impulsar una iniciativa popular unitaria. Y la ausencia de un movimiento político y social que cumpliera esta finalidad se vincula esencialmente, según el análisis de Gramsci, a la función cosmopolita desempeñada por los intelectuales italianos, "que están alejados del pueblo, es decir de la nación, y que en cambio se encuentran ligados a una tradición de casta que nunca ha sido rota por un fuerte movimiento político nacional-popular desde abajo". Se entiende así por qué en la conceptualización gramsciana, el rechazo de la revolución pasiva como "programa" supone una exploración de signo contrario: un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional que permita determinar la existencia presente o futura de "una antítesis vigorosa y que ponga en acción todas sus posibilidades de explicación intransigentemente".[101] Desde este punto de vista se puede afirmar que el problema de Gramsci, a diferencia de otros marxistas, fue en definitiva encontrar una teoría que desde un comienzo pudiera vincularse en la sociedad civil a las fuerzas capaces de llevarla a su realización. Lo cual explica que sea siempre una misma preocupación la que vincule todas sus reflexiones y que él haya sido el único en considerarla como el punto de arranque de la teoría política marxista: ¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular?

Ya en un artículo de 1917, Gramsci recuerda a Kipling, quien en uno de los relatos del *Libro de la selva* cuenta cómo a una orden de la reina Victoria todo el complejo aparato administrativo y militar inglés en la India se mueve al unísono. Frente a un hindú que se maravilla de esta perfección organizativa, el inglés le responde: "Porque ustedes no saben hacer otro tanto, son ustedes nuestros súb-

ditos". Desde ese momento en adelante, el hilo rojo que recorrerá todo el pensamiento de Gramsci será una sola y misma preocupación: cómo lograr una organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de la fuerza, sino sobre el consenso, una voluntad nacional-popular capaz de enfrentarse con éxito a la hegemonía de las clases dominantes. La respuesta a esta pregunta lo habrá de conducir a un sorprendente —e inédito en el marxismo— trabajo de reconocimiento de los diferentes estratos de la historia y de la sociedad italiana, comenzando por el de las clases subalternas, para el que su formación de filólogo y su condición de sardo fueron tal vez elementos invalorables para que pudiera remontarse luego hasta el análisis de las formas modernas del Estado.

El realismo esencialmente cultural de Gramsci tenía la virtud, frente a una concepción de la acción transformadora que exageraba las dimensiones economicistas y a la vez hiperpoliticistas, de colocar el problema de la nación como el campo necesariamente obligado del proyecto hegemónico. De la nación entendida en su significado más amplio: nación como "historia, cultura, psicología, estratificaciones seculares de capas, tradiciones intelectual, moral y religiosa, hábitos, costumbres, lenguaje, formas literarias y civiles; nación como un conjunto inseparable de componentes dentro de los cuales las fuerzas portantes de la sociedad moderna, el capital y el trabajo, se mueven buscando de dominarlo y hacerlo propio, porque sin el dominio sobre este conjunto —que es, por lo demás, la historia— no se remonta de la pura presencia económica a una verdadera hegemonía y a una plena función política de gobierno".[102]

¿Quién podría negar la estrecha vinculación de esta perspectiva de análisis con la situación de América Latina? Ni una clase dominante autónoma, ni un Estado fuerte en condiciones de asumir con la plenitud de sus atributos la constitución nacional. Esta fue, pero aún no ha dejado de ser, la condición general de los países latinoamericanos —con todas sus diferencias específicas— a los

que más de siglo y medio de vida independiente no les ha permitido conquistar su estabilidad política, la normalización de su vida económica, el enraizamiento profundo en la conciencia popular de sus instituciones representativas, la moralización de sus costumbres civiles, la democratización de su espíritu público. El destino de estos pueblos, su plena realización como comunidad nacional, continúa siendo como cuando nacieron un proyecto por realizar; una esperanza instalada en un horizonte cada vez más incierto frente a un pasado que parece condenarlos a la inestabilidad. Pero estando así las cosas y eclipsada la confianza en una solución que se demostró ilusoria, porque pretendió resolver en la cúspide lo que la sociedad no estuvo en condiciones de crear, es lógico que las miradas de quienes se interrogaban por las razones de una derrota se volvieran sobre aquel que cincuenta años antes arrancó de las mismas preguntas.

La crisis del compromiso populista no dio lugar a la esperada expansión de movimientos revolucionarios en América Latina sino a una cascada de golpes de Estado que imponen en los países de mayor gravitación del continente una experiencia de nuevo tipo signada por una violencia sistemática al servicio de un orden programáticamente autoritario y excluyente. La destrucción violenta de un tejido cultural históricamente constituido provocó una modificación sustancial de las condiciones del trabajo intelectual y una suerte de continentalización de la *intelligentsia* que tuvo consecuencias notables sobre el debate político-intelectual en América del Sur. Como apunta Lechner en una inteligente reconstrucción de los cambios producidos en el campo intelectual de la región, la dramática alteración de la vida cotidiana que los golpes portaron consigo y el exilio interior o exterior en que fue colocada la intelectualidad de izquierda o aun democrática tuvieron un efecto corrosivo de las viejas certidumbres y una actitud de apertura intelectual que posibilitó una "nueva densidad del debate basada en un mayor contacto interregional, una mayor disciplina académica y una mayor responsabilidad política". Los golpes milita-

res desmitificaron el espejismo revolucionario e hicieron estallar ese marxismo dogmatizado de los sesenta. "De un modo cruel y muchas veces traumático acontece una 'crisis de paradigma' con un efecto benéfico empero: la ampliación del horizonte cultural y la confrontación con obras antes desdeñadas o ignoradas".[103]

Estas son las condiciones materiales y espirituales que ayudan a explicar la recepción masiva de Gramsci que se produce desde mediados de los setenta y que no ha dejado de incrementarse no obstante la introducción de otras lecturas. Precisamente la crisis de paradigma posibilita ciertos fenómenos de eclecticismo en los que Gramsci va de la mano de otros pensadores como Weber o Foucault y forma parte de combinaciones sincréticas en las que cualquier pretensión de "gramscismo" queda invalidada. No obstante todo aquello de sumisión a la moda que estas operaciones intelectuales arrastran consigo, no deja de ser un fenómeno beneficioso que se abandone la exégesis o las tentativas de aplicar una teoría preconstituida y se busque, a través de elementos teóricos que provienen de distintas matrices, dar cuenta de realidades nacionales diferenciadas. Porque fue sólo a partir del reconocimiento de la complejidad irreductible de esas realidades como pudo crearse un terreno propicio para la difusión de una perspectiva marxista que tenía la virtud de colocar el análisis diferenciado de los procesos y el reconocimiento del terreno nacional como el punto de arranque de sus elaboraciones teóricas y políticas.

El resultado ha sido un cambio radical en la funcionalidad del marxismo y, más en particular, del uso que se hace de Marx en el debate intelectual. Y hasta podría hablarse de un proceso de verdadera secularización de una concepción que entre nosotros fue apropiada como un referente ideal con la solidez de un dogma incontrovertible. Si en los años sesenta el pensamiento de Gramsci aparecía en realidad como un "corrector" del discurso leninista, hoy podríamos afirmar que entra todo entero en un marxismo en reformulación, en el que están fuertemente cuestionados sus elementos religiosos. Las ideas de

Gramsci forman parte de una propuesta más general de renovación de la cultura política de la izquierda socialista, que aspira a restituirle su capacidad perdida de dar cuenta de fenómenos reales de la sociedad y que arranque, por lo tanto, de las experiencias, tradiciones y luchas concretas de una pluralidad de sujetos para los cuales tienen una significación concreta los ideales de libertad y de igualdad que defiende el socialismo. Desde esta perspectiva, que concibe al socialismo como un movimiento interno al proceso mismo de constitución de los sujetos políticos y que pugna por llevar a la práctica los valores de autonomía y de autoconstitución que lo definen como corriente ideal, el marxismo puede seguir cumpliendo una función propulsiva en la medida que esté en condiciones de poner permanentemente a prueba sus hipótesis fundamentales. Esta convicción es la que lleva a algunos a caracterizar de "posmarxista" la forma particular en la que su instrumental analítico y sus elementos teóricos son utilizados en los debates intelectuales en América del Sur, a diferencia, tal vez, de lo que ocurre en México y en América Central.

"Las críticas de Laclau y Nun contra el reduccionismo —anota Lechner—, o los análisis históricos sobre el denominado 'desencuentro entre América Latina y Marx' y los avatares del 'marxismo latinoamericano' son una especie de ajuste de cuentas con los 'marxismos' y simultáneamente intentos de actualizar esa tradición como *punto de partida* para pensar la transformación democrática de la sociedad."[104]

Y no deja de ser lamentable que todos estos esfuerzos por renovar un patrimonio ideal que en su utilización ideológica y política dejó de tener capacidad proyectiva, hayan quedado reducidos al ámbito intelectual sin encontrar el suficiente eco en los partidos de izquierda. Porque si aun en tales organizaciones la crítica de las experiencias históricas del socialismo real y el cuestionamiento de las pretensiones de recomposición organicista desde la cúspide de un partido, las ha llevado a plantearse problemas para los cuales tenían respuestas meramente ideoló-

gicas —el de la democracia política, por ejemplo—, sigue siendo una limitación grave de su accionar político una visión puramente instrumentalista del Estado y de su relación con la sociedad. Visión, claro está, que sigue encontrando en el reduccionismo marxista su fuente ideológica de sustentación. La pretensión de mantener unidos democracia y socialismo supone en la práctica política la lucha por construir un orden social y político en el que la conflictualidad permanente de la sociedad encuentre formas de resolución que favorezcan su democratización sin generar su ingobernabilidad. La tarea inmediata, entonces, no puede ser otra que "el desarrollo de formas alternativas de cultura, organización y lucha que pongan en entredicho las normas y las jerarquías institucionalizadas y, por consiguiente, contribuyan a la formación de unos sujetos populares dotados de la autonomía y voluntad para participar plenamente en la vida pública".[105] Y sin embargo, una izquierda moderna que se rehúse al uso acrítico de la idea y de la propuesta de participación como un talismán que cura todos los males, no puede dejar de plantearse el problema de que siendo la democratización desde abajo una forma eficaz de actividad popular, *es o puede ser* una amenaza presente o potencial para la estabilidad de las instituciones democráticas si no se incluye en alguna forma de voluntad colectiva. Alguien dijo que la crisis de la filosofía de la historia —y que involucra, sería impropio negarlo, la perspectiva marxista— muestra que detrás del déficit de consenso activo que hoy preocupa a la democracia política, existe el problema de una reconstrucción de sentido. En realidad, ningún orden social es posible si la pregunta por el sentido no se instala de manera explícita o latente en el terreno fértil, pero a la vez peligroso, de las aspiraciones y de los deseos reprimidos. Pero ponerse de cara a estos problemas, y no veo cómo el socialismo como ideal y como movimiento podría eludirlos si quiere ser algo más que un sueño estéril, es reconocer la pertinencia, también para nosotros, de los grandes temas que se planteó Gramsci trabajando y pensando "para la eternidad".

"De acuerdo con esto, señala con acierto Barros, los temas gramscianos de la 'reforma intelectual y moral', la 'crítica del sentido común', la 'hegemonía' y la construcción de una 'voluntad nacional-popular' proporcionan la materia prima para elaborar una alternativa democrática o una democracia limitada. Aquí la democracia, entendida como la praxis activa de las clases subalternas, surge como algo inseparable del proceso de autoconstitución de los sujetos populares históricos y del socialismo concebido como una ampliación y una profundización del control democrático sobre la existencia social."[106]

Es alrededor de estos temas que la frecuentación de los textos de Gramsci, hoy posibles de ser leídos en su entramado original a partir de la edición en español de los *Cuadernos de la cárcel*, publicada por Era, demuestra ser fructífera para encarar los complejísimos procesos de democratización de la región y pensar al mismo tiempo proyectos alternativos de transformación, en una perspectiva genérica de socialismo. Si la categoría de revolución pasiva había permitido una caracterización más acertada de los procesos de modernización capitalista y de las nuevas formas que asumía la "revolución burguesa en los países dependientes", según la controvertida fórmula usada por Fernando H. Cardoso en 1973,[107] la categoría de nacional-popular posibilitaba, a su vez, ver el mismo fenómeno desde el costado de las llamadas "clases subalternas" y de los efectos que sobre ésta tenía la descomposición y derrumbe del estado de compromiso populista. Es interesante recordar que esta designación para referirse a las clases populares de sociedades preindustriales, y que es de estricta raíz gramsciana, entra en el lenguaje de las ciencias sociales latinoamericanas ya desde los primeros años sesenta y su uso se generaliza con la expansión de los estudios dedicados a las culturas populares. Como ha recordado recientemente el historiador marxista Eric J. Hobsbawm, quien como ningún otro contribuyó a hacer conocer las ideas de Gramsci al respecto, desde éste en adelante "la historia y el estudio del mundo de las clases subalternas se han convertido en uno de los sectores de la historiogra-

fía en más rápido crecimiento y expansión. Y es un campo cultivado no sólo por marxistas o por considerable número de aquellos que, con razón, se pueden definir populistas de izquierda, sino también de historiadores de otras ideologías. [...] Hoy sería muy difícil, si no imposible, discutir de problemas de cultura popular sin aproximarnos mayormente a Gramsci, o sin hacer un uso más explícito de sus ideas, tal como, según Burke, lo han hecho E. P. Thompson y Raymond Williams".[108]

El redescubrimiento del mundo de las clases subalternas no sólo estimuló la expansión de toda una nueva corriente en la investigación historiográfica, sino que salió al encuentro de un vía crucis del marxismo en América Latina derivado de sus limitaciones para expandirse entre las clases populares. Las consecuencias fueron de decisiva importancia para poder plantear de un modo nuevo el viejo y complejo problema del populismo latinoamericano. Y si bien las razones de este cambio de mirada sobre la sociedad reconocían motivaciones políticas evidentísimas como fueron la crisis del estado de compromiso populista, la expansión de la Revolución Cubana bajo la forma de guerrillas rurales y la erosión de la cultura comunista, es verdad también que pudo tener efectos positivos en términos de conocimiento de la realidad porque permitió a la teoría sacudirse el corsé de escolasticismo que la aprisionaba y recoger las adquisiciones de la crítica social que tanto fuera como dentro de la perspectiva marxista se desarrolló en América Latina desde los años veinte.

No es necesario abundar en el hecho de que la categoría de lo nacional-popular entró a formar parte del lenguaje político de la región no por la vía del marxismo, sino por la crítica de éste. En realidad, fue monopolizada de manera casi exclusiva por las corrientes ideológicas populistas y derivaba de matrices ideológicas y culturales diferenciadas. Si en el caso del aprismo eran tributarias del marxismo, leído en clave latinoamericana, en el de otros fenómenos de populismo, como el caso concreto del peronismo, resultaban ajenos a éste y más próximos al nacionalismo de masas protagonizado por el fascismo mussoli-

niano de la primera época. La experiencia peronista es un ejemplo emblemático de las dificultades que tuvieron las corrientes ideológicas vinculadas al marxismo para dar cuenta de un fenómeno "original" y al que interpretaron remitiéndolo a sus matrices ideológicas. Desde esta perspectiva, el populismo y el nacionalismo popular en general fueron condenados como formas de falsa conciencia y de manipulación política en lugar de ser vistos como experiencias autoconstitutivas de los trabajadores y de otros sectores populistas.[109]

Después de Rusia, América Latina es la gran patria del populismo. Fértil en experiencias políticas de este tipo, es también un extensísimo laboratorio donde se procesan las más variadas teorías sobre procesos históricos nacionalmente diferenciados, pero a los que una genérica impronta populista los comunica y les otorga rasgos que se suponen comunes. Como se ha señalado, la utilización ampliamente generalizada del término coexiste con una extrema diversidad en la caracterización e interpretación de lo que el término designaría. En cada momento puede ser una ideología, un movimiento, un conjunto de partidos o directamente un régimen político, o también un tipo de acción política que combina en distintas formas los elementos ideológicos, políticos, organizativos, y que puede o no transformarse en un régimen político.[110] Lo que me interesa destacar es que frente a un esquema interpretativo —generalmente compartido— que hace de ellos fenómenos emergentes en aquellas fases históricas de transición desde una economía predominantemente agrícola a una economía industrial y desde un sistema político con participación restringida a otro con participación amplia, han surgido nuevas interpretaciones que replantean la cuestión y lo hacen desde enfoques que se nutren de una frecuentación estrecha con el pensamiento de Gramsci. Tal es el caso de los trabajos de Ernesto Laclau, referidos ya no sólo a la caracterización del fenómeno populista, sino también a la categoría gramsciana de "hegemonía" y a sus reformulaciones como principio estratégico y metodológico de una nueva concepción de la democracia.[111]

La resistencia a aceptar la contraposición que el discurso democrático liberal insiste en establecer entre hegemonía y democracia conduce a profundizar toda la problemática en un sentido que va más allá del propio Gramsci, pero que se niega sin embargo a quitarle a aquélla su espesor teórico y político. La problemática de la hegemonía, en consecuencia, no es incorporada como una doctrina apta para la solución de todos los problemas de nuestro tiempo, sino como un conjunto de instrumentos metodológicos y estratégicos que "proporcionan las bases teóricas de un nuevo modo de análisis de lo social".[112] Así considerada, puede contribuir a dar una respuesta positiva a la pregunta que Liliana De Riz y Emilio de Ipola se plantearon en su intervención en el Seminario de Morelia de 1980, dedicado como ya dije a poner a prueba la potencialidad crítica de la perspectiva de Gramsci para el análisis de las alternativas políticas en la región.

¿Es posible una lectura de los procesos políticos latinoamericanos contemporáneos a la luz de la problemática gramsciana de la hegemonía? Para ambos autores, no sólo era posible, sino también necesaria en la medida en que podía "contribuir a ver mejor nuestros problemas, a esclarecer el porqué de nuestros muchos fracasos así como también de nuestros avances, a orientarnos en la elaboración de proyectos de transformación social y de alternativas políticas positivas y viables".[113] Pero para que esta lectura pudiera abrirse paso era necesario encarar un vasto trabajo de reconstrucción teórica y política que debía poner en cuestión hasta el lugar mismo desde el cual se pensaban los problemas. Porque la incapacidad de los modelos políticos e intelectuales para dar cuenta de la realidad social concreta no podía ser atribuida, como casi siempre se hizo, a la sola ceguera de los intelectuales, a su condición de *intelligentsia* que flotaba en el aire. La propia condición intelectual era también parte integrante de la materialidad concreta de los procesos de constitución en aquellas sociedades que, respecto a las de desarrollo capitalista clásico, resultaban ser "más opacas". Y esta mayor opacidad denota los inevitables efectos de distanciamien-

to entre las condiciones de producción y las de reproducción social que acaban confiriendo "un amplio grado de autonomía a los procesos intelectuales e ideológicos en general".[114] Esto explica el papel sobredeterminante de la ideología sobre la práctica intelectual y política y da cuenta de las raíces propias, diferenciadas, del "cosmopolitismo" típico de los intelectuales latinoamericanos. Contra lo que con tanta virulencia e incomprensión denunciaron las corrientes afines al nacionalismo cultural, el cosmopolitismo no era tanto un problema de ideas, ni un fenómeno exclusivo de las urbes portuarias europeizadas; era, en realidad, un problema de función. Por eso sus críticas eran exteriores y recaían finalmente sobre ellos mismos, porque también ellos cumplían en la sociedad una función equivalente a la que criticaban en los otros. El hecho de que frente al iluminismo europeizante de éstos antepusieran un historicismo que tenía en esencia el mismo origen, importaba poco para una sociedad en la que el significado real de las luchas sociales permanecía extraño al discurso.

Frente a estos obstáculos objetivos con que se enfrenta la producción intelectual en América Latina, y que como es lógico refuerzan la inorganicidad de las relaciones entre intelectuales y movimientos sociales, se comprende por qué las condiciones eran extremadamente favorables para la difusión de un pensamiento que, como el de Gramsci, sostenía el enriquecimiento y la formulación de una nueva posición de la propia teoría marxista en el sentido de una teoría de los intelectuales. La centralidad estratégica de la teoría de la hegemonía, que es el punto donde se entrecruzan las categorías fundamentales que él construyó en su angustiante viaje en torno de "la formación del espíritu público en Italia", involucra necesariamente la centralidad analítica de la cuestión de los intelectuales, de la cuestión "política" de los intelectuales. Desentrañar esta cuestión significa mostrar el modo en el que las clases o grupos dominantes organizan toda la trama de las relaciones entre gobernantes y gobernados para poder dar cuenta luego de las formas particulares del Esta-

do. Pero es obvio que una operación teórica y política de tal envergadura requiere de un vasto y laborioso trabajo de reconocimiento de la realidad distinto al que caracterizó a las élites intelectuales de izquierda.

Encarar este proyecto de refundación teórica y política de la izquierda socialista supone nutrirse de una tradición distinta, que ya en su propia génesis estuvo más allá del Octubre ruso y que cuenta en su favor con la capacidad intrínseca de admitir muchas otras direcciones de pensamiento que constituyen la trama del conocimiento del presente. En este preciso sentido creo que la difusión de las ideas de Gramsci y el tipo de lectura al que sus escritos están siendo sometidos por las corrientes intelectuales más preocupadas por la terrenalidad cultural y política de las ideas, abre la posibilidad de instalar en el centro de las reflexiones sobre el mundo contemporáneo "un nuevo modo de análisis de las realidades sociales latinoamericanas *desde* el marxismo".[115] Y digo posibilidad para remarcar el hecho de que únicamente puede convertirse en realidad a condición, claro está, de no embalsamar su pensamiento, de ser capaz de trabajar con él, desde él y más allá de él para aferrar situaciones que siempre habrán de escapársenos, porque para lograrlo plenamente es preciso traspasar ese umbral crítico donde el concepto cede finalmente su lugar a la práctica transformadora.

5

Se ha señalado, no sin algo de exageración, que el primer contacto de América Latina con Gramsci ocurrió ya en los años veinte y fue a través del pensador y revolucionario peruano José Carlos Mariátegui. En sentido estricto, las referencias sobre el comunista italiano son tan escasas y genéricas en los escritos del peruano que de ningún modo permiten hablar de conocimiento directo y mucho menos de contacto personal alguno. Frente a los que quisieran

poder establecer una relación de filiación directa, bien vale la pena recordar que por esos años Gramsci era casi un desconocido hasta para los propios italianos. Y si de su figura de dirigente y luego de preso político se tenía algún recuerdo, muy pocos podían decir algo de su estatura de teórico y creador intelectual. Más aun, tengo la impresión de que Mariátegui pudo conocer más de Gramsci a través de la relectura de su admirado Piero Gobetti una vez de regreso a Lima, que de sus impresiones de la vida intelectual y política italiana en los años de su residencia en Europa (1920-1923).

El problema se presenta, sin embargo, porque es posible establecer un cierto parentesco, y hasta coincidencias sugestivas, entre los discursos de ambos sin que la común remisión al leninismo sea suficiente para explicar este hecho singular. Y no porque resulte imposible encontrar en uno y en el otro la impronta de los sucesos de Octubre y las elaboraciones teóricas fundamentales de Lenin, sino porque ambos evidencian ser productores de un cierto tipo de marxismo —no reductible al leninismo— cuya vocación es radicarse en realidades nacionales que se admiten como específicas, y expresarse en una práctica teórica y política diferenciada. A esta motivación fundamental deben ser agregadas otras, aun de biografías personales y de itinerario intelectual, que aproximan de manera sorprendente a ambas figuras y que las convierten, entre nosotros, en una suerte de vasos comunicantes en una reflexión más general sobre las notas distintivas del marxismo latinoamericano. Una evoca irresistiblemente a la otra, de un modo tal que si en el Perú el reavivamiento del debate en torno a Mariátegui hizo irrumpir la figura de Gramsci, en el resto de América Latina, en cambio, es muy posible que haya sido la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel* la que contribuyera decisivamente a *redescubrir* a Mariátegui.

Es un hecho admitido por los investigadores peruanos el vínculo de retroalimentación que aquí menciono y que se torna evidente cuando las diversas corrientes interpretativas del pensamiento de Mariátegui rompen con el pro-

vincianismo con que hasta entonces se lo había considerado y sitúan sus escritos y su evolución intelectual en una vasta perspectiva cultural y política internacional. Su encuentro con el leninismo y la experiencia del movimiento comunista deja así de tener el valor de principio omnicomprensivo que oscurecía la problematicidad intrínseca a sus elaboraciones, y adquieren un relieve particular su experiencia italiana, la profunda simpatía que mantuvo por Piero Gobetti —"uno de los espíritus con los cuales siento mayor afinidad"— y la adhesión entusiasta y constante a ciertas ideas de George Sorel. Precisamente a aquellas que atrajeron a Gramsci y le permitieron concebir el movimiento socialista como constructor de un bloque histórico capaz de animar una reforma intelectual y moral de la sociedad. A partir de las coincidencias que se pueden encontrar entre ellos "resulta siempre provechoso —dice Guibal— leer y comprender a Mariátegui a partir de enfoques gramscianos al mismo tiempo que el conocimiento del Amauta puede ayudarnos a percibir mejor la vigencia y la fecundidad de los planteamientos de la filosofía de la praxis".[116]

Lo que no resulta tan evidente, sin embargo, es hasta dónde la proyección latinoamericana de la figura de Mariátegui, con todo lo que ésta conlleva de conocimiento puntual más que de reverenciamiento sacro, es tributaria de la difusión de Gramsci. No es mi intención negar la gravitación que tuvo para el redescubrimiento de Mariátegui la publicación de sus obras completas por sus herederos y en particular la labor de Javier Mariátegui en favor de la creación de una verdadera trama intelectual no sólo peruana, sino también continental e internacional, dedicada al estudio de su obra. Ni tampoco la masa impresionante de libros, folletos y artículos que desde hace varias décadas difunden en el Perú el pensamiento mariateguiano. Pero tengo la sospecha de que la "insularidad" en que por motivos ideológicos y políticos estuvo encerrada la figura del Amauta sólo pudo ser rota en América Latina —y no en todas partes; en Brasil es todavía un hecho reciente— merced al efecto erosionante sobre una tradición

firmemente constituida que tuvo el conocimiento de Gramsci. Ya he señalado en otras partes de este libro las circunstancias políticas y culturales que facilitaron los procesos de crítica y autocrítica del discurso tradicional de la izquierda, pero no deberíamos olvidar que el ajuste de cuentas con las formas que adquirió el marxismo en nuestra región se nutrió fundamentalmente de Gramsci y también de Mariátegui para llevar adelante una tentativa de actualización.

En este sentido, y como un caso verdaderamente ilustrativo, no puedo dejar de recordar los trabajos pioneros de Robert Paris. En el prefacio a la edición en español de su libro sobre Mariátegui rememora brevemente la historia de esa obra; una historia, en verdad, que lleva consigo las marcas evidentes del vínculo intelectual entre ambos pensadores que no puede dejar de establecer quien pretenda reconstruir la formación intelectual y moral del peruano. "Se trata —decía Paris en 1980— de un texto que tiene ya más de diez años [...]. Originariamente —esto era en abril de 1964— se trataba de llevar adelante una investigación bastante limitada [...] sobre la experiencia italiana de José Carlos Mariátegui. En esa época trabajaba sobre Gramsci con vistas a una tesis, había publicado un libro sobre la historia del fascismo en Italia y diversos artículos sobre Gramsci, el marxismo y otras cuestiones de este tenor, y pertenecía al comité de redacción de una revista —*Partisans*— que acababa de publicar la primera traducción francesa de un texto de Mariátegui... Ruggiero Romano —de quien jamás se recalcará suficientemente cuánto ha hecho por el conocimiento de Mariátegui en Francia y en Italia— no tuvo demasiado trabajo en convencerme acerca del interés de ese proyecto de investigación, que muy rápidamente se reveló extremadamente atractivo y que me condujo no sólo a desbordar el marco del proyecto inicial y a ampliar mis investigaciones al conjunto de la obra de Mariátegui, sino también, guiado por este último, a embarcarme en otros estudios sobre América Latina. Dicho rápidamente, terminé por abandonar mi tesis sobre Gramsci y, el 21 de abril de 1970, defendí una tesis en his-

toria titulada *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui.* Esta es la tesis que aquí presento".[117]

Los trabajos de Paris marcaron una perspectiva de búsqueda que fue seguida por un conjunto de investigadores y ensayistas latinoamericanos, de filiación gramsciana o asiduos lectores de sus escritos, y que constituyeron un verdadero centro de irradiación a toda la región de las ideas del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Y no fue por azar que desde ese sitio privilegiado del exilio intelectual en que se convirtió México desde los años setenta, se pudiera organizar en Culiacán, con el Auspicio de la Universidad Autónoma de Sinaloa, el primer Coloquio internacional sobre "Mariátegui y la revolución latinoamericana" en abril de 1980.

Falta aún esa obra amplia y medulosa que encare la reconstrucción de lo que no puedo menos que considerar "el encuentro afortunado" en la posteridad de dos pensadores que en su tiempo no llegaron a conocerse, aunque Mariátegui supiera de la existencia de Gramsci, y que presentan para nosotros paralelismos y coincidencias deslumbrantes. Pero ahora, a diferencia de lo que ocurría en los años sesenta, los materiales necesarios están allí, al alcance de la mano de quien se proponga hacerlo.[118] Tengo la convicción de que un estudio semejante arrojaría muchas luces ya no sólo sobre el perfil político e intelectual de ambos, sino también —lo cual es todavía más importante— sobre la naturaleza propia y las notas distintivas de un marxismo latinoamericano cuya producción constituyó el proyecto que su muerte prematura impidió a Mariátegui consumar.

Capitulo 5
UNA CONCLUSION QUE ES APENAS UN COMIENZO

Del conjunto de notas que Gramsci destinó a reflexionar sobre las experiencias civiles y morales de "un joven sardo de principios de siglo", y que remiten por lo tanto a su propio itinerario político e intelectual, recojo una que a mi modo de ver contiene un juicio severo, pero a la vez acertado, sobre un oscuro mal de la izquierda que le imposibilita dirigir la atención, con responsabilidad e inteligencia, a la realidad del presente. Se refiere concretamente, y es ése el título de la nota, a la tendencia a menospreciar al adversario para de tal modo convencerse de la seguridad del triunfo. Se cree, dice Gramsci, en la "voluntad de creer" como condición de la victoria, y esta creencia no es en sí misma equivocada puesto que de faltar no existirían las condiciones para una acción colectiva cualquiera y mucho menos para aspirar a triunfar en ésta. El error se produce cuando a la voluntad de creer se la concibe mecánicamente y acaba transformándose en autoengaño; se cree poder obtener todo lo que se quiere y se quiere una serie de cosas que no existen en el presente. A modo de un pérfido narcótico, actúa sobre los hombres conduciéndolos a soñar con los ojos abiertos y a confiar en que todo puede desarrollarse según los propios deseos. Por eso sólo se ve la estupidez, la barbarie, la vileza del adversario, mientras que del propio lado únicamente se perciben las más altas dotes de carácter e inteligencia. Los resultados

de esta lucha no admiten dudas y se cree tener la victoria al alcance de la mano.

Como se desprecia al adversario sólo se observan las cosas en los momentos culminantes, cuando parecen adquirir un tono épico que disipa la insoportable trivialidad de lo cotidiano. Y sin embargo, apenas se empieza a actuar se descubre que las cosas no son como se las pensó, que la realidad es más opaca y prosaica que el escenario heroico que se imaginó; pues entonces, ¡peor para la realidad! Frente a lo pequeño que se menosprecia, es preferible continuar soñando y remitir la acción al momento en que ocurra lo que tanto se espera, ese gran hecho que habrá de justificar y confirmar la esperanza.

La función del centinela —apuntaba Gramsci, con incisivo sarcasmo— es pesada, fastidiosa, fatigante, ¿para qué "derrochar" así la personalidad humana y no conservarla para la hora señalada? O también, ¿por qué no alimentar la ilusión de que el gran hecho nos espera a la vuelta de la esquina porque el pueblo, que está siempre pronto para luchar contra los tiranos y opresores, es una entidad permanente a la que sólo basta inducir, a través de algún artificio, para que ocupe la Plaza? A diferencia del político realista, que conoce las dificultades para organizar y darle permanencia a una voluntad colectiva, el político de izquierda, que intenta evitar a cualquier costo que se lo acuse de "posibilista", no ha dejado de ser entre nosotros más que un ideólogo. Del mismo modo que el cuclillo pone los huevos en los nidos de otros pájaros porque no sabe construirlos, piensa que las voluntades colectivas constituyen hechos en sí, que se forman y desarrollan por razones ínsitas en las cosas. En realidad, sólo puede verlas como un fantasma del pasado.

La crispación y el disimulo son las formas bajo las que se oculta un sentimiento de inferioridad que se niega a asumirse como tal. Porque si el adversario nos domina y nosotros lo menospreciamos, no podemos dejar de reconocer que estamos dominados por alguien a quien consideramos inferior. Pero entonces, se pregunta Gramsci, ¿cómo consiguió dominarnos? ¿Cómo nos venció siempre y fue

superior a nosotros, aun en el momento decisivo que debía dar la medida de nuestra superioridad? Se dirá entonces que fue el diablo el que metió la cola. Pues bien, es hora ya de tener la "cola del diablo" de nuestro lado.

Pienso que es ésta la lección que nosotros debemos extraer de la frecuentación de sus escritos, no para pretender encontrar en ellos las respuestas a todos nuestros interrogantes, sino para emprender con perseverancia y espíritu abierto un camino de apropiación de lo real semejante al que él se propuso recorrer en sus apuntes de la cárcel. Al retomar la figura de Maquiavelo, Gramsci quiso también pensar en el que no sabe, educar políticamente al que no sabe, no de un modo negativo, enseñándole a odiar a los tiranos, sino también positivamente, reconociendo hasta qué punto eran necesarios determinados medios para poder alcanzar determinados fines. Lo que no era sino una forma indirecta de referirse a la política, a todo lo que ella tiene de transformación y de mediación enajenante, de manipulación de los hombres y de instrumento obligado de liberación humana. A diferencia de otros pensadores marxistas, comprendió que la derrota del proletariado europeo ponía en evidencia un déficit cultural y político que debía ser cubierto por una reformulación de los instrumentos analíticos tradicionales que permitiera a una nueva ciencia de la política medirse productivamente con la realidad de un mundo que había cambiado de modo radical. Por eso se propuso desarrollar una teoría y una técnica de la política que pudiera servir "a los dos bandos en lucha", y no una mera construcción ideológica que sirviera de fetiche a los vencidos. Es posible que el destinatario de este legado cultural y político no sea ya exactamente el que imaginó Gramsci, cuando pensó que escribía para darle capacidad hegemónica a una clase social determinada, el proletariado, y a un organismo político preciso, el Partido Comunista. Cuando declina en el mundo la idea de un movimiento obrero estructurado históricamente en correspondencia con las fases iniciales de los procesos de industrialización, se pone de manifiesto con extrema nitidez el límite también histórico de una concepción de la

hegemonía que la redujo a la capacidad de la dirección política de unificar en el terreno de los fines los inevitables efectos dispersivos que derivan de la complejización inaudita de la sociedad moderna, del poder, de los sujetos, en definitiva, de la propia política.

Y sin embargo, frente a la crisis de la política y de sus formas históricas de expresión, frente a la crisis de esa ciencia de la política de la que el Príncipe moderno —es decir, el partido político de izquierda— también queda prisionero, es posible pensar que el mensaje de Gramsci sigue siendo actual porque nos remite al problema irresuelto del sentido, que la hipertrofia de la modernización ha colocado de manera angustiante ante los hombres del presente. Se actualiza así el gran tema de la reforma intelectual y moral y la posibilidad de configurar una "forma superior y total de civilización moderna". Es verdad que las elaboraciones contenidas en los *Cuadernos de la cárcel* nos parecen insuficientes para responder al problema de la puesta en práctica de una política capaz de sostener y potenciar una profunda reforma de las conciencias, un nuevo sistema de valores, una cuestión religiosa, una concepción del mundo. Pero él tuvo la virtud de colocarnos en los umbrales de un cambio de época y de plantearnos nuevamente los problemas que ni él ni su tiempo pudieron resolver. Se ha señalado que acaso debamos ir más allá de Gramsci para pensar esa estrecha conjugación de moralidad y política que él imaginó podía y debía protagonizar el Príncipe moderno. Es posible que tengamos que cuestionar muchas de las cosas que pensó para imaginar los grandes procesos de transformación de las sociedades y de las conciencias que la crisis del mundo reclama. Pero ¿quién podrá negar que es en él, en ese pobre ser enfermo que en el aislamiento carcelario soñó con escribir "para la eternidad" donde aparece la primera señal consistente de la necesidad de una política que deje atrás a Maquiavelo?

Hace ya cincuenta años que el cerebro de Gramsci dejó de funcionar, pero el flujo de ideas que él supo irradiar sigue iluminando muchas conciencias. Apropiarse de él es

para nosotros, latinoamericanos, una forma de contribuir a que la "cola del diablo" alguna vez esté de nuestro lado.

Notas

[1] Los *Quaderni dal carcere* se publicaron parcialmente en Buenos Aires entre los años 1958 y 1962; en Brasil aparecieron en versión portuguesa entre 1966 y 1968. Por esos años, ambas ediciones fueron las más numerosas y completas en lengua no italiana.

[2] Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, según la edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentín Gerratana, en seis tomos, traducidos del italiano por Ana María Palos y revisada por José Luis González, México, Ediciones Era. Hasta el momento aparecieron cuatro tomos publicados en 1981, 1984 y 1986. La edición en francés, prevista en cinco volúmenes y bajo el cuidado de Robert Paris, se inició en 1978 con un volumen (cuadernos del 10 al 13), al que le siguió otro en 1983 (cuadernos del 6 al 9). Desde entonces no se ha publicado ningún otro, lo que confirma el escaso interés de la empresa. Para explicar este retraso, Tosei aduce razones convincentes "como la complejidad desviante del pensamiento gramsciano, que fastidia los hábitos cartesianos del lector francés, o bien como la especificidad de las referencias italianas poco explícitas para un extranjero" (Alan Tosei, "Ancora un inmenso arsenale di intuizioni", en *Rinascita / Il contemporaneo*, núm. 8, 28 de febrero de 1987, p. 19). Tosei señala, además, que quien habría podido y debido ser un impulso para su conocimiento, el Partido Comunista Francés, "desconfiaba no poco de todo lo que provenía de Italia". La escasa fortuna de Gramsci en Francia, aplastado como estuvo por el provincialismo cultural y la desconfianza política, no impidió que Robert Paris publicara en Gallimard una amplia recopilación de los escritos de Gramsci anteriores a su detención: *Ecrits politiques I*, 1974; *II*, 1975; *III*, 1980. Sin embargo, no deberíamos olvidar la experiencia del grupo de intelectuales que en los setenta animó la empresa de *Dialectique*, y de la que el libro de Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado* (en traducción española, Madrid, Siglo XXI, 1978) fue una de sus expresiones más valiosas.

[3] Pero también de algunas organizaciones de derecha, como en el caso de la casi extinguida Guardia de Hierro y de su utilización de la categoría gramsciana de "bloque histórico". Sobre el tema de la utilización de Gramsci por el pensamiento de derecha en la Argentina véase el apéndice 1 al final del volumen.

[4] Señalemos, porque para muestra basta un solo botón, el caso más reciente de alguien empeñado en presentarse como el custodio, tal vez uno de los más fervorosos, de la ortodoxia marxista-leninista. Me refiero a Agustín Cueva y su artículo sobre "El fetichismo de la hegemonía y el imperialismo", cuyo mismo título ilustra sobre el propósito que lo guía. Publicado por la revista mexicana *Nexos* y reproducido por varias publicaciones de izquierda latinoamericanas, el articulista sostiene en él que dado que todo lo bueno que pueda haber en Gramsci ya estaba previamente en Lenin, y todo lo malo no es otra cosa que un burdo revisionismo, la izquierda revolucionaria debe retornar a sus fuentes primigenias abandonando la escoria oportunista. El razonamiento no deja de tener una evidente proximidad con el que los musulmanes aplican a las verdades del Corán, pero el primitivismo teórico de Cueva le veda la posibilidad de advertirlo.

[5] Sobre este tema del vocabulario recuerdo el injustamente olvidado ensayo de Régis Debray, *La crítica de las armas* (México, Siglo XXI, 1975) en el que se hacen interesantes consideraciones al respecto. Véase, en particular, el capítulo I, pp. 27-49. Creo que hay un abuso de la terminología gramsciana que conspira contra su entendimiento cabal y produce un efecto sincrético que banaliza el discurso político. Un caso sintomático es el de la categoría de "hegemonía", que se ha extendido a un punto tal que resulta finalmente irreconocible en sus connotaciones específicas.

[6] La profundidad de esta ruptura —histórica en la medida en que acabó con una alianza de más de tres décadas— puede medirse si se recuerda que aun en los inicios de los sesenta la actitud frente al Partido Comunista era el punto obligado de referencia de todo intelectual de izquierda que se planteara el problema crucial de su vinculación con la política. Son muy ilustrativas de esta atmósfera ideológica las reflexiones autobiográficas de una figura emblemática de esa intelectualidad como fue Masotta: "Reaparecían entonces para mí las cuestiones fundamentales que ciñen la vida del intelectual contemporáneo: la política y el Saber [...]. Con respecto a la primera, diré que el problema de la militancia, al menos en la Argentina, aparece intocado. La cuestión fundamental está en pie. ¿Debe o no un intelectual marxista afiliarse al Partido Comunista? Yo no me he afiliado: primero, porque los cuadros culturales del partido no resistirían mis objetivos intelectuales, mis intereses teóricos. El psicoanálisis, por ejemplo. Y en segundo lugar porque hasta la fecha disiento con los análisis y con las posiciones concretas del PC. Por estas razones no

me he afiliado, y no sé si lo haré algún día. Pero respeto a quienes lo hacen o lo han hecho. Pero además, ¿dónde militar? ¿Con qué grupos trabajar? ¿Qué hacer?" (Oscar Masotta, *Roberto Arlt, yo mismo*, incluido en *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Jorge Alvarez Editor, 1969, p. 188; las reflexiones fueron hechas en 1965). Poco tiempo después dudo de que muchos se hubieran planteado del mismo modo el dilema de Masotta respecto de los comunistas.

7 Véase la reconstrucción histórica de esta feliz expresión en el libro de Cintio Vitier, *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*, México, Siglo XXI, 1975. Es curioso el desinterés por la figura de Gramsci en los medios dirigentes cubanos. Un hombre como el Che Guevara, que más que cualquier otro latinoamericano hizo suya esa tradición tan perdurable de fusión de moralidad y política rastreable desde la guerra de independencia en la historia de Cuba, y que tenía una amplísima curiosidad intelectual, no pareció haber leído nunca a Gramsci. En los sesenta, cuando un periodista de la *Stampa* le preguntó si había leído algo de Gramsci, el Che le respondió "no todavía" (vid. Igor Man, "Guevara, vent'anni dopo", *MondOperaio*, núm. 11, noviembre de 1987, p. 51). Tal vez haya sido la atmósfera general de desconfianza hacia el comunismo italiano vigente en la Cuba posrevolucionaria lo que dificultó el conocimiento de quien pasaba por ser, indebidamente, el teórico del eurocomunismo.

8 Es suficiente recorrer las publicaciones de izquierda y las declaraciones programáticas y doctrinarias de las formaciones políticas marxistas del Perú, Bolivia, México o Brasil, para advertir la fuerte impronta gramsciana de algunas de sus elaboraciones más importantes. Para el caso concreto del Perú —tal vez uno de los fenómenos más interesantes de la recomposición teórica y política de la izquierda— véase una de las pocas obras monográficas dedicadas al revolucionario italiano en América Latina: Francisco Guibal, Lima, Tarea, 1981; en especial el anexo dedicado a "Gramsci y América Latina", pp. 331-350. Sobre la relación entre Mariátegui y Gramsci véase el capítulo 4 del presente volumen.

9 Me refiero a obras como las de M. A. Macciocchi, Christina Buci-Glucksmann, A. Pizzorno, H. Portelli, etc., que han alcanzado vastísima difusión en Latinoamérica. Para dar un ejemplo, el libro de Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, lleva más de diez ediciones en español, es decir, muchas más que su original francés.

10 Antonio Gramsci, *Cartas de la cárcel*, Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1950. El libro fue publicado por iniciativa de Gregorio Weimberg, director de la colección "Crítica y polémica", donde se incluyó. La edición argentina incluye un prólogo de Gregorio Bermann, que el semanario comunista *Orientación* reprodujo aparte. Al poner de relieve la doble condición de político e intelectual de un hombre al que calificaba de "maes-

tro y líder de la clase obrera italiana", Bermann ponía un énfasis particular en señalar el interés fundamental que motivaron los Cuadernos: "Le preocupaba sustancialmente el problema de la creación de un nuevo Estado, el de la hegemonía en el mismo de la clase obrera, la función de los intelectuales en esta nueva sociedad y la creación de una cultura integral que correspondiera a su estructura" (*op. cit.*, p. 9). Mencionaba también la reciente aparición de otros dos volúmenes que contienen las notas gramscianas (*Gli intelettuali e la organizazzione della cultura* y *Il Risorgimento*) en los que "las razones de la debilidad nacional de los líderes intelectuales y políticos" eran indagadas a través de una reconstrucción de la historia de la cultura italiana y de la evolución de su ciencia política. Para Bermann este modo de situarse frente a la complejidad de lo real convertía la lectura de los textos gramscianos en una "tarea de la que nadie podía eximirse" no para buscar en ellos explicaciones que no estaban en condiciones de dar, sino para descubrir la creatividad de una forma de proceder.

Aún sigue despertando mi curiosidad esta relación tan temprana con un pensador del que Bermann tuvo conocimiento muy probablemente a través de la campaña internacional por su liberación que se realizó en los años treinta y que estaba encabezada por Romain Rolland. (En su *Prólogo* cita precisamente el texto de Rolland, "Pour ceux qui meurent dans les prisons de Mussolini: Antonio Gramsci", incluido en el volumen *Quinze Ans de Combat*, París, Rieder, 1935.) Recordemos que ya en 1947, Ernesto Sábato había publicado en *Realidad* una nota sobre la edición italiana de las *Cartas*, que acababan de obtener el máximo premio literario de la época, el de Viareggio, y Bermann debió conocerla. No olvidemos, por lo demás, que entre los intelectuales argentinos Bermann fue uno de los que con más asiduidad, interés y conocimiento siguió la evolución de las grandes corrientes culturales del mundo, y no sólo europeas. En lo que a mí concierne, la curiosidad no deja de incluir el profundo reconocimiento para quien en mis años juveniles me permitió acceder al conocimiento de una figura intelectual de tamaña gravitación en nuestra futura vida intelectual y política. Todavía recuerdo el deslumbramiento y la impaciente inquietud que despertó en mi mente la lectura de esa plana íntegra de *Orientación* que incorporaba el texto de Bermann...

11 VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coordinado por Julio Labastida Martín del Campo y prologado por José Aricó, México, Siglo XXI, en coedición con el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1985.

12 *Ibid.*, p. 12.

13 Sucesivamente fueron: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. de Isidoro Flaumbaum, prólogo de Héctor P. Agosti, Buenos Aires, Lautaro, 1958; *Los intelectuales y la organización de la cul-*

tura, trad. de Raúl Sciarreta, Buenos Aires, Lautaro, 1960; *Literatura y vida nacional*, trad. de José Aricó, con prólogo de Héctor P. Agosti, Buenos Aires, Lautaro, 1961; *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, trad., prólogo y notas de José Aricó, 1962. Posteriormente, Juan Pablos Editor, de México, que a mediados de los años setenta inició las reproducciones facsimilares de los cuatro volúmenes editados por Lautaro, completó la traducción al español de la edición Einaudi publicando los dos volúmenes restantes: *Pasado y Presente*, trad. de Gabriel Ojeda Padilla, 1977; *El Risorgimento*, trad. y notas de Stella Mastrangelo, 1980. De las ediciones mexicanas se han hecho sucesivas reimpresiones.

14 Héctor P. Agosti, *Echeverría*, Buenos Aires, Futuro, 1951. Este libro, que el autor prefería "de entre cuantos... he perpetrado" pero que nunca mereció una reimpresión, fue escrito en los años del centenario de la muerte del demócrata argentino y constituyó una de las piezas fundamentales en la "batalla de ideas" que un bloque intelectual liberal-democrático y comunista emprendió contra el nacionalismo cultural en los difíciles años del primer peronismo. Sobre el tema en particular véase al final de este volumen, apéndice 2.

15 La definición del proceso emancipador como una "revolución interrumpida" es la transcripción de la noción gramsciana de "rivoluzione fallita", como el propio Agosti de manera equívoca lo aclaró quince años después. "En algunos de mis libros y especialmente en mi *Echeverría* —recuerda en una conferencia dedicada a bosquejar un siglo y medio de la historia nacional— he analizado circunstancialmente este fenómeno que nos hiere en nuestros adentros más íntimos. Esgrimí, entonces, para explicarlo, la fórmula de 'la revolución interrumpida', fórmula que *más tarde*, para mi sosiego y mi ventura, encontré utilizada por Togliatti para definir, de acuerdo con el pensamiento de Gramsci, sucesos equivalentes en la Italia de la segunda trasguerra" ("Filosofía del sesquicentenario" (1966), incluido en *Prosa política*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1966, p. 180). No quisiera pecar de suspicaz, pero una ojeada aun superficial del libro de Agosti es suficiente para comprobar la estricta filiación gramsciana de la fórmula (revolución interrumpida por la incapacidad de ampliación del proceso nacional en revolución democrática movilizadora de las masas campesinas contra los residuos feudales) y el juicio retrospectivo sobre el que Agosti se funda.

16 Cf. Agosti, *Echeverría*, cit., pp. 42, 43, 44 y 47 respectivamente.

17 *Ibid.*, p. 46.

18 Antonio Gramsci, *El Risorgimento*, cit., p. 105: "Ferrari [...] estaba en gran parte fuera de la realidad italiana concreta; se había afrancesado

demasiado. Con frecuencia sus juicios parecen más agudos de lo que realmente son porque aplicaba a Italia esquemas franceses, que representaban situaciones mucho más avanzadas que las italianas. Puede decirse que Ferrari se hallaba, frente a Italia, en la situación de un 'proseguidor' [en italiano *postero*, el que viene después] y que el suyo es en cierto sentido un juicio ulterior. El político en cambio debe ser un realizador efectivo y actual; Ferrari no veía que entre la situación italiana y la francesa faltaba un eslabón intermedio y que precisamente era ese eslabón el que había que soldar para pasar al siguiente". Pienso que esta descripción se adecua bastante a la situación en que estaban colocados los "jacobinos" argentinos al estilo de Rivadavia, pero roza también el discurso echeverriano.

19 *Ibid.*, p. 91.

20 *Ibid.*, p. 105.

21 *Ibid.*, p. 198.

22 La definición del "carácter de la revolución argentina" como *agraria* y antiimperialista fue instituida a partir del VIII Congreso del PC en noviembre de 1928. Por tal motivo, este congreso es considerado por los comunistas como "un punto de referencia insoslayable para comprender el proceso de formación del PCA como un partido basado en el marxismo-leninismo" (Oscar Arévalo, *El Partido Comunista*, Buenos Aires, Cedal, 1983, p. 27). Las tesis allí aprobadas, que giraban en torno a la propuesta de una revolución agraria, les posibilitaron —según afirma Arévalo— avanzar en el sentido de superar una práctica anterior que dirigía la lucha contra el capitalismo "en general", "en lugar de concentrar el fuego contra la oligarquía terrateniente y los monopolios imperialistas establecidos en nuestro país" (*ibid.*). La definición de la burguesía agraria como "oligarquía terrateniente" y la caracterización del campo argentino como "semifeudal" arrancan de las elaboraciones hechas a fines de los años veinte. Tales elaboraciones modificaban las posiciones anteriormente sustentadas, que se basaban en la admisión de la naturaleza "capitalista" de la estructura agraria de la pampa húmeda argentina.

23 Cf. Agosti, *Echeverría*, cit., pp. 26-28; 39 y ss.; 83-84; etcétera.

24 Héctor P. Agosti, *Nación y cultura*, Buenos Aires, Ediciones Procyón, 1959, p. 60. Esta idea es machaconamente reiterada por Agosti en muchos otros trabajos. Refiriéndose poco tiempo después al carácter de la crisis por la que atravesaba el país con la caída del gobierno del presidente Frondizi, afirma Agosti que "esta crisis se manifiesta, entretanto, como la descomposición cabal de todas las estructuras económico-sociales, que saltan en pedazos. Pero, correlativamente, se pudren también

las superestructuras ideológicas. Este país, con su revolución interrumpida, ahora está forzado a realizarla o perecer. La revolución interrumpida significó, hace ciento cincuenta años, no haber resuelto de manera plebeya (es decir, a la manera burguesa) el problema fundamental de la tierra. Todo lo que después padecimos reconoce este origen, y sobre esta incongruencia de comienzo pudo el imperialismo deformar las líneas lógicas de nuestro desarrollo e incorporarnos a la corriente capitalista mundial, con la marca de país dependiente..." ("La inteligencia inhábil", en *Cuadernos de cultura*, núm. 58, julio-agosto de 1962, p. 5). El texto no deja de ser un ejemplo iluminador de una manera extravagante de observar los hechos históricos, fundada, claro está, en la más pedestre de las filosofías de la historia. Porque sólo a partir de una filosofía de la historia se puede hablar con naturalidad, como si no hubiese allí encerrado un complejo problema historiográfico y político, de "líneas lógicas (¡sic!) de nuestro desarrollo".

25 Karl Marx, "Carta a la redacción del *Otiechestvíennie Zapiski*", en Marx-Engels, *El porvenir de la comuna rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente 90, México, 1980, pp. 64-65.

26 Sobre la refundación de la herencia ideal de los comunistas que se produce como efecto local de las decisiones y orientaciones del VII Congreso de la Comintern véase el apéndice 3: "La aceptación de la herencia democrática" al final del volumen.

27 Héctor P. Agosti, *Ideología y cultura*, México, Editorial Cartago, 1981, pp. 105-106.

28 Publicados ambos por Editorial Procyón en 1959. Creo que Agosti intuyó un problema al que dio, sin embargo, una respuesta equivocada. La tesis de la "rivoluzione mancata", o de la reforma agraria frustrada no era en Gramsci una tesis historiográfica, ni tenía en realidad interés alguno en introducir nuevos esquemas interpretativos del proceso de formación del mercado nacional italiano. Sus miras eran, como señaló con inteligencia Pizzorno, "introducir nuevos esquemas para la historia política" (véase de Alessandro Pizzorno, *Sobre el método de Gramsci*, en VV.AA., *Gramsci y las ciencias sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente 19, México, 1978, p. 46, pero también todo el parágrafo II, pp. 44-49). Y porque sus propósitos eran políticos tuvo necesidad de construir una nueva conceptualización que pudiera dar respuestas —como el marxismo no daba— a los problemas metodológicos planteados por sus investigaciones y sus observaciones historiográficas. Agosti entendió el problema y al aclarar que el suyo no era el "oficio de historiador" colocaba la indagación en el plano político en que la había instalado Gramsci. Pero dejó de lado el hecho de que las categorías abstractas que él proponía (hegemonía, crisis orgánica, bloque histórico, jacobinismo, etc.) eran utilizables

desde un punto de vista metodológico para otros contextos históricos a condición de no convertir a éstos en una copia del que sirvió de base para la construcción de aquéllas. El suyo fue, en suma, un error de "traducción".

29 Héctor P. Agosti, "Sustancia actual de Echeverría", cit., p. 193. La redefinición de la conducta de los intelectuales argentinos evocaba sin decirlo ese pasaje "del saber al comprender y al sentir" que Gramsci exigía de los intelectuales para que su vinculación con el pueblo-nación fuera de representación y no de orden puramente burocrático y formal. En el mismo sentido, Chanetón hizo un feliz señalamiento al recordar que "lo que separaba a Echeverría y a los hombres de su generación de los unitarios no eran precisamente las ideas, sino el *temperamento: dos maneras distintas de reaccionar* frente a los problemas vitales de la argentinidad" (Abel Chanetón, *Retorno de Echeverría*, Buenos Aires, Ayacucho, 1944, p. 154; subrayado por mí). Al discrepar enfáticamente del programa gubernativo del partido unitario por la razón de "no estar radicado en nuestra historia y en nuestro estado social", Echeverría mostraba en los hechos una sensibilidad distinta frente a fenómenos históricos soslayados o menospreciados por el "temperamento" unitario rivadaviano.

30 Más adelante me refiero con mayor amplitud al tema de la difusión de la cultura italiana en los años cincuenta; la cual, a decir verdad, indicó un notable —aunque datado— desplazamiento de los intereses culturales de la inteligencia argentina, fundamentalmente de izquierda. La indiscutible hegemonía detentada históricamente entre nosotros por la cultura francesa recuperará nuevamente su primacía cuando la expansión del estructuralismo a comienzos de los setenta desplace las temáticas suscitadas por el marxismo italiano.

31 Si consultamos la colección de *Cuadernos de cultura* desde su primer número (a mediados de 1950) hasta el 66 (enero-febrero de 1964) dedicado íntegramente a polemizar con *Pasado y Presente*, observaremos con sorpresa que si bien Gramsci es mencionado y citado con bastante frecuencia, sólo un artículo suyo fue publicado por la revista: una breve crónica teatral sobre Pirandello (núm. 29, p. 104). ¡No demasiado, por cierto!

32 Cf. Fabrizio Onofri, "Examen de conciencia de un comunista", en *Cuadernos de cultura*, núms. 14, 15, 16 y 17 (enero-agosto de 1954).

33 *Op. cit.*, *Cuadernos de cultura*, núm. 15 (marzo de 1954), p. 67: "Cuando Gramsci y Togliatti, alrededor de los dieciocho años, consiguieron una atalaya como Turín, ellos tenían visibles y activos todos los aspectos de la vida civil; encontraron una clase obrera organizada y combativa que aun en medio de todos los obstáculos luchaba a la luz del sol; encontra

ron un Partido Socialista que organizaba la vanguardia; cámaras del trabajo proletarias y literatura socialista; imprenta relativamente libre y que, sea como fuere, reflejaba bastante fielmente el juego de los intereses de clase: Universidad popular, círculos, etc. En medio de todo esto, Gramsci y Togliatti tenían también Universidad, biblioteca, revistas de cultura, conferencias y discusiones; en medio de todo *eso*".

34 *Ibid.*, p. 67.

35 Juan Carlos Portantiero, "La joven generación literaria", en *Cuadernos de cultura*, núm. 29 (mayo de 1957), p. 42. Sobre este tema véase el apéndice 4, "Intelectuales y clase obrera", incluido al final del presente volumen.

36 Héctor P. Agosti, "Noticia sobre Antonio Gramsci", en Palmiro Togliatti, "El antifascismo de Antonio Gramsci", *Cuadernos de cultura*, núm. 9-10, febrero de 1953, p. 40. La conferencia de Togliatti se pronunció en la Asociación de Cultura de Bari (la misma ciudad donde Gramsci pasó largos años de prisión y donde redactó la mayor parte de sus cuadernos), el 23 de marzo de 1952.

37 H. P. Agosti, "Prólogo a la edición argentina", en Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1961, p. 9.

38 *Op. cit.*, pp. 13-14.

39 Palmiro Togliatti, "El antifascismo de Antonio Gramsci", cit., p. 51. La imposibilidad de pensar una salida de la crisis argentina por parte de la inteligencia liberal-democrática se puso dramáticamente de manifiesto en 1962, con la disolución de ASCUA, es decir, de aquel sector más avanzado en la búsqueda de una salida política estable a la crisis. Sobre este tema véase el apéndice 2, "Sobre la campaña de recordación echeverriana", al final de este volumen.

40 "Cuando Masotta, Sebreli, Ramos, Ismael Viñas —observó recientemente Beatriz Sarlo— realizaron, a fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta, las operaciones históricas y políticas que permitían pensar el peronismo de otro modo [...] abrían un capítulo de la historia de los intelectuales argentinos [...]. Leer nuevamente el peronismo fue una consigna de carácter heurístico, ideológico y práctico. Los intelectuales que se lo propusieron partían de la convicción de que ese fenómeno colectivo, que había marcado sus años de formación, constituía el enigma que era preciso resolver para hacer o pensar la política" (Beatriz Sarlo, "Intelectuales: ¿escisión o mímesis?", en *Punto de Vista*, núm. 25, diciembre de 1985, p. 2).

[41] Sobre la función de la revista *Qué* en la construcción ideológica del movimiento que en 1958 llevó a Arturo Frondizi a la presidencia de la República dudo que haya un testimonio mejor que el que ofrece Nicolás Babini en su libro *Frondizi. De la oposición al gobierno*, Buenos Aires, Editorial Celtia, 1984. Por inadvertencia o silenciamiento una obra que, como ésta, debería haber merecido una lectura cuidadosa y amplios comentarios críticos, corre el riesgo de seguir relegada.

[42] "En la década del cincuenta —recuerda uno de los miembros del grupo— la influencia de Sartre y de su *¿Qué es la literatura?* provocó el primer intento —sobre todo en los integrantes de la revista *Contorno*, entre quienes me contaba— de vincular la literatura con la realidad histórica. Aunque sus logros fueron contradictorios e inconsecuentes, de todos modos marcó una etapa de la que surgirán los trabajos de David Viñas sobre literatura argentina y realidad política, de Oscar Masotta sobre Arlt, de Prieto sobre literatura autobiográfica, y el mío propio sobre Martínez Estrada [...]. Aprendí a escribir 'traduciéndolo' literalmente, casi plagiándolo; su claridad y su racionalismo cartesiano me liberaron de la retórica hispánica en que caen frecuentemente los escritores latinoamericanos. *¿Qué es la literatura?*, tan desdeñada hoy por las corrientes estructuralistas, pero que ejerció una influencia decisiva en la nueva crítica literaria surgida en nuestro país en los años '50, me dio el apoyo necesario para contraponerme al formalismo, negador del significado y contenido de la literatura, que hizo estragos en la década posterior" (Juan José Sebreli, *El riesgo del pensar. Ensayos 1950-1984*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, pp. 173-174 y 166).

[43] Un ejemplo resonante de la imposibilidad de sostener con inteligencia y perseverancia una línea de acción que preservara la autonomía cultural y política de los comunistas ocurrió en 1952 con su tentativa de aproximación al peronismo. La consecuencia de este "viraje" en el plano cultural fue una ruptura violenta con el campo de los intelectuales liberal-democráticos que eran los aliados naturales de los comunistas desde mediados de los años treinta. Exhortando a la formación de organizaciones profesionales únicas, abandonaron los cargos que detentaban en el Colegio Libre de Estudios Superiores, promovieron la disolución de la SADE y su integración en un nuevo sindicato de escritores, llamaron a los médicos a formar un sindicato incorporado a la CGT, etc., etc. En el caso del movimiento universitario propugnaron la desaparición de FUA y el ingreso masivo a la Confederación General Universitaria, de orientación peronista. Los ecos de estas rupturas, de la que luego se desdijeron atribuyéndola a una "desviación nacionalista-burguesa" encabezada por el entonces secretario de Organización del PC, Juan José Real, pueden seguirse en la violenta polémica que protagonizaron Roberto F. Giusti y Héctor P. Agosti (véase, respectivamente, el manifiesto *A los escritores argentinos*, suscrito por dieciocho de ellos, afiliados a la SADE y al Parti-

do Comunista, la Carta Abierta de Agosti a Giusti, y las respuestas de Giusti publicadas en folleto separado: *Conducta de los escritores (Cartas abiertas a Héctor P. Agosti*, Buenos Aires, 1953, edición del autor). La polémica no tiene desperdicios porque ilustra hasta qué extremos había incurrido el PC en "ese aborrecible nacionalismo cultural que les oscurece la visión de los problemas humanos", según palabras de Giusti.

44 Véase, por ejemplo, los artículos de Agosti y Portantiero en el número de *Cuadernos de cultura* dedicado a la Revolucion de Mayo (núm. 47, mayo-junio de 1960, pp. 1-8 y 21-32 respectivamente) o el que este último dedica a Juan María Gutiérrez ("Gutiérrez, político nacional", en *Cuadernos de cultura*, núm. 41, mayo-junio de 1959, pp. 22-33). ¿Pero quién que conozca a De Sanctis y a Gutiérrez puede dejar de aproximarlos?

45 Héctor P. Agosti, *El mito liberal*, cit., p. 44. La cita de Francesco De Sanctis fue tomada indudablemente de la conferencia de Togliatti: es utilizada en un contexto semejante, repite las mismas palabras y menciona iguales páginas: 5 y 13 de la edición Einaudi de 1952. El tema me sugiere una digresión. En una nota anterior hice referencia a cierta coquetería intelectual de la que Agosti algunas veces cae víctima. Se trataba allí de su insostenible pretensión de autoría de la fórmula de "revolución interrumpida" que sostuvo haberla "esgrimido" *antes* de poder leerla ("para su sosiego y ventura") en los escritos de Gramsci y de Togliatti. En el caso de De Sanctis sugiere la frecuentación de un autor al que probablemente conoció sólo de segunda mano. En otra oportunidad en la respuesta a un cuestionario sobre la crítica en la Argentina promovido en 1962 por el Instituto de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de Rosario, afirmó haber leído a Gramsci ya "hacia 1938 o 1939". Al indicar los críticos que influyeron en su formación, además de Benjamin Crémieux, recordó a su maestro italiano: "Si debiera admitir una influencia, un criterio metodológico, tendría que reconocerla en quien no fue un crítico literario: en Antonio Gramsci, ahora frecuentemente citado entre nosotros, *cuyos primeros fragmentos conocí hacia 1938 o 1939* en las páginas de una pequeña revista, *Lo Stato Operaio*, editada en el destierro por el Partido Comunista Italiano" (cf. *La milicia literaria*, Buenos Aires, Ediciones Siiaba, 1969, pp. 21-22; el subrayado me pertenece —J. A.). No creo que Agosti haya leído en los años que menciona algún texto de Gramsci. En la revista a la que se refiere, con motivo de su fallecimiento se publicaron diversas notas de homenaje pero ninguno del propio Gramsci, si mis datos no me traicionan. De los *Cuadernos de la cárcel* tenía conocimiento, como es obvio, el pequeño grupo que logró salvarlos y entregarlos a un miembro del PCI en Moscú (en julio de 1938). Algunas noticias sobre la existencia de los cuadernos y de las cartas aparecieron en el artículo de Mario Montagnana, "Gli scritti inediti di Antonio Gramsci", publicado en *Lo Stato Operaio* de marzo-abril de 1942. El artículo incluía algunos extractos de sus cartas y es muy posible que Agosti se refiriese a estos fragmen-

tos, pero de ningún modo autorizan a mencionar un conocimiento al que no se podía acceder por esos años. Es verdad que casi una década antes, en enero de 1930, *Lo Stato Operaio* había publicado el ensayo que estaba redactando en el momento de su detención en 1926, *Alcuni temi della quistione meridionale*, pero no hay razones para pensar que Agosti pudiera haberlo leído en los años que menciona.

El tema tiene un interés que va más allá de la puntualización filológica por las implicancias políticas que acompañaron la publicación de los textos gramscianos, en virtud de la desconfianza que la figura del comunista italiano despertaba en la dirección de la Comintern y que se extendió a sus propios camaradas de la cárcel. Según el testimonio del dirigente comunista Umberto Terracini, cuando Gramsci falleció, ninguno de los comunistas presos lo recordaron: "En aquel período, para los compañeros de la cárcel Gramsci era por sobre todo un compañero perdido. Entre él y Bordiga no había muchas diferencias" (en *Intervista sul comunismo difficile* efectuada a Terracini por Arturo Gismondi, en 1978. Citado por Adriano Sofri en "Una flor sin partido", en *La Ciudad Futura* 6, agosto de 1987, p. 26).

46 Juan José Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional* (1930-1960), Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, p. 453. La referencia a Gramsci está en la p. 458, pero todo el apartado sobre "El cambio ideológico de la izquierda" está dedicado a esas obras de Agosti. En el mismo sentido se pronuncia Enrique Zuleta Alvarez en su libro sobre el nacionalismo argentino: "Los comunistas trataban de reivindicar para sí algunas figuras históricas cuyo democratismo, afirmaban, era un antecedente positivo de la revolución preconizada. De este modo —y con gran desesperación de los liberales [...]— reclamaban a Moreno, a Rivadavia, a Echeverría y a Sarmiento, hasta llegar a José Ingenieros. La defensa de esta línea histórica agregaba [...] un elemento nuevo al enfrentamiento polémico con el nacionalismo de derecha, cuya plataforma cultural era opuesta, como se sabe, al liberalismo histórico. La posición de Agosti al respecto está reflejada en una copiosa bibliografía de libros, folletos y artículos. Pero a partir de 1959, cuando publicó *El mito liberal*, se produjo un cambio en la postura de Agosti. Había una táctica nueva. Habían quedado atrás la alianza de guerra con los Estados Unidos, la "guerra fría" y las concesiones al liberalismo. Y en la Argentina, después de tres años de la Revolución Libertadora que derrocó a Perón, el Partido Comunista había abandonado todo contacto con las fuerzas demoliberales y trataba de organizar —una vez más...— la captación de las masas obreras que parecían haber quedado huérfanas de Perón" (Enrique Zuleta Alvarez, *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1975, tomo 2, pp. 612-613).

47 En los medios liberal-democráticos, en cambio, el conocimiento que se tenía de Gramsci era mayor y en los círculos vinculados a la labor

de Rodolfo Mondolfo no se puede decir que desconocieran sus ideas fundamentales. Véase al respecto el apéndice 5 al final de este volumen.

[48] Los días 29, 30 y 31 de marzo de 1956 debió celebrarse en Buenos Aires la primera conferencia nacional de intelectuales comunistas. Prohibida por la policía, se realizó de manera ilegal hacia fines del mismo año. El punto de partida de las deliberaciones de la conferencia fue un extenso informe preparado por Agosti que se publicó en *Cuadernos de cultura* ("Los problemas de la cultura argentina y la posición ideológica de los intelectuales comunistas", en *CC*, núm. 25, mayo de 1956, pp. 121-158). Con una clara impronta gramsciana, especialmente en los parágrafos dedicados a analizar "el carácter de la cultura argentina" y la actitud de los comunistas ante "la herencia cultural", Agosti enfatiza la necesidad de organizar "el frente del racionalismo" con los intelectuales democráticos que se nutren de la tradición liberal. Sin embargo, aun coincidiendo con ellos en la defensa de la tradición de Mayo, los comunistas se diferencian, según nuestro autor, "porque apreciamos las diferencias de clases que laten en el pueblo de Mayo [...] porque comprendemos que Mayo fue el anuncio de una revolución democrática que debemos cumplir en las nuevas condiciones del mundo" (p. 138). El informe señalaba que "la función dirigente del partido en el trabajo cultural no debe resultar de la imposición de recetas ni de voces de mando". Y sin embargo, apenas la discusión se abrió paso se evidenció que la dirección partidaria no estaba dispuesta a dejar de imponer esas "formas tiránicas de una unidad de expresión" que se rechazaba en el informe.

[49] La clausura de este debate teórico cuyas derivaciones rebasaban evidentemente los términos en cuestión demostró la imposibilidad de trabajar en el sentido de abrir los canales de expresión en *Cuadernos de cultura*, que era la perspectiva que nos trazamos. Véase los entretelones del debate en apéndice 6, "Un debate filosófico interrumpido", al final de este volumen.

[50] El texto de Togliatti fue publicado casi simultáneamente en español por *Pasado y Presente* (núm. 5-6, abril-septiembre de 1964) y por *Qué hacer, por la nación y el socialismo*, la publicación bimestral de política dirigida por quien fue hasta 1953 un conspicuo dirigente del comunismo argentino, Juan José Real (véase núm. 4, julio-agosto de 1964).

[51] Véase el editorial "Pasado y Presente", en *Pasado y Presente*, núm. 1, Córdoba, abril-junio de 1963, p. 17.

[52] Ricardo Videla, "Gramsci y los gramscianos", en *Izquierda Nacional*, núm. 4, octubre de 1963, p. 23. "Gramsci —decía el articulista— planteó la formación de una voluntad nacional popular y señaló para alcanzarla la necesidad de indagar a fondo en la historia italiana las razones de los

diversos fracasos. El divorcio entre los intelectuales y el pueblo-nación constituyó una de las vetas más ricas de su pensamiento. Existen ciertas semejanzas entre algunos momentos y pasajes de la realidad italiana y la nuestra: el divorcio entre el proletariado y la juventud pequeñoburguesa es el más inmediato ejemplo. De aquí que sean hoy los jóvenes gramscianos quienes asumen la crítica de algunos momentos del pasado" (*ibid.*, p. 22). Nuevamente el tema del divorcio como el central y a partir de él la recuperación de Gramsci...

53 *Ibid.*, p. 23.

54 Es suficiente reparar en el siguiente hecho. En menos de diez años se publicaron en Buenos Aires dos versiones de la *Historia de la literatura italiana* de Francesco De Sanctis: la de Americalee, en 1944, y la de Losada en 1953, en tres volúmenes encuadernados y con una reseña crítica de la literatura del novecientos a cargo de Francesco Flora.

55 Antonio Gramsci, *Pasado y Presente*, México, Juan Pablos Editor, 1977, p. 49. Sobre el tema del "influjo italiano" en la Argentina y sus efectos en términos de elaboración ideológica, valdría la pena intentar un análisis contrastado con las reflexiones que hace Gramsci sobre el "influjo francés" en Italia en pp. 46-52.

56 No deja de ser simbólico también que junto a Atilio López haya caído asesinado por las bandas de la Triple A Juan José Varas, compañero y amigo entrañable, uno de los cuatro mosqueteros que organizamos la editorial Pasado y Presente: Oscar Del Barco, Santiago Funes, Varas y yo.

57 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. 3, p. 157: "Me parece que Ilich [es decir, Lenin] comprendió que era preciso un cambio de la guerra de maniobras, aplicada victoriosamente en Oriente en el '17, a la guerra de posiciones que era la única posible en Occidente [...]. Esto es lo que creo que significa la fórmula del 'frente único', que corresponde a la concepción de un solo frente de la Entente bajo el mando único de Foch. Sólo que Ilich no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aun teniendo en cuenta que podía profundizarla sólo teóricamente, mientras que la misión fundamental era nacional, o sea que exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de la sociedad civil, etc. En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y de casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se comprende, pero precisamente esto exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional".

58 La expresión pertenece a Juan José Sebreli en *Los deseos imaginarios del peronismo* (Buenos Aires, Legasa, 1983), pp. 175-176. El párrafo donde la incluye es una suma de errores e imprecisiones inaceptables. ¿Cómo Montoneros podía prever un hecho como el del Cordobazo, que sucedió antes de su constitución? ¿Cómo puede afirmar o sugerir que *Pasado y Presente* desconocía el potencial conflictivo del nuevo proletariado metalmecánico si precisamente en la época en que Sebreli la convierte en "órgano teórico oficioso" de los Montoneros sus análisis privilegian la centralidad de la lucha fabril? Lo que Sebreli parece no comprender es que los grupos montoneros y la nueva izquierda sindical clasista son expresiones de un mismo fenómeno.

59 En "La crisis de julio y sus consecuencias políticas", *Pasado y Presente*, núm. 2-3, julio-diciembre de 1973, p. 192.

60 Sobre el tema de los consejos, en el núm. 1 de *Pasado y Presente* (abril-junio de 1973) se publicó una amplia antología de textos de Gramsci de la época de *L'Ordine Nuovo* (pp. 103-140) presentados por un escrito mío: "Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci", pp. 87-101; en el núm. 2-3, además de un extenso ensayo de José Nun ("El control obrero y el problema de la organización") y otro de André Gorz ("Táctica y estrategia del control obrero"), se incluyeron documentos sobre las experiencias de control que surgieron en el movimiento obrero por esos años.

61 Véase todo el apartado "7. La nueva oposición social y la alternativa socialista" del editorial del número 2-3 de *Pasado y Presente*, pp. 191-195.

62 Véase el apéndice 7, "El educador de las masas", donde transcribo un reportaje publicado en *La Opinión Cultural* (1.9.1974) que aclara suficientemente bien esta situación de ambigüedad.

63 José Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980. Desde entonces se han publicado otras dos ediciones. Una segunda, con algunas ampliaciones y un epílogo, por Alianza Editorial Mexicana en 1982, y la tercera, que reproduce la anterior, por Catálogos Editora, de Buenos Aires, en 1987.

64 Véase Giuseppe Vacca, "La sinistra europea e il tema dell'egemonia", en *Rinascita/Il Contemporaneo*, "Gramsci nel mondo", núm. 2, 28 de febrero de 1987, p. 17.

65 Es el título de esa hermosa crónica de los avatares de la revolución cubana publicada por Saverio Tutino a partir de su contacto directo con dicha experiencia como corresponsal de *L'Unità* en La Habana: *L'Ottobre*

cubano. Lineamenti di una storia della rivoluzione castrista, Turín, Einaudi, 1968.

66 José Aricó, "Prólogo" en VV.AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, coordinado por Julio Labastida Martín del Campo, México, Siglo XXI, 1985, pp. 14-15. Esta publicación reúne las ponencias presentadas en el Seminario de Morelia dedicado específicamente a analizar la funcionalidad metodológica y política del concepto gramsciano de hegemonía.

67 Sobre este tema véase el conjunto de notas reunidas bajo el título de "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos" pertenecientes al *Cuaderno 11* (1932-1933), es decir, aquel dedicado fundamentalmente a refutar la interpretación mecanicista del marxismo hecha por Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico*. En español, dichos textos pueden leerse en la edición de Era de los *Cuadernos de la cárcel* (t. 4, pp. 317-322), pero también en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975, pp. 71-79. Gramsci se refiere en muchísimas partes de sus cuadernos, y de los escritos previos a su detención, a este problema frente al cual su condición de sardo de nacimiento y filólogo de formación lo hacía particularmente sensible. No deja de sorprender que estas reflexiones no hayan despertado un interés mayor de los comentaristas. En tal sentido, no es por azar que el concepto de traducibilidad haya sido utilizado con imaginación e inteligencia para encarar un estudio contrastado de la difusión del marxismo en América Latina a través del análisis de los discursos de Gramsci y de José Carlos Mariátegui. Me refiero a la comunicación presentada por Robert Paris al coloquio de Culiacán (Sinaloa) sobre Mariátegui en 1980 y publicada aparte: "Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo", en *Socialismo y Participación*, núm. 23, Lima, septiembre de 1983, pp. 31-54.

68 Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, México, Folios Ediciones, 1981 (pero los textos incluidos en el libro fueron escritos en un arco de tiempo que va desde 1975 hasta 1981); del mismo autor, "Gramsci para latinoamericanos", en C. Buci-Glucksmann, J. C. Portantiero, G. Vacca, M. A. Macciocchi, *Gramsci y la política*, coordinado por Carlos Sirvent, México, UNAM, 1980, pp. 29-51.

69 "Gramsci para latinoamericanos", cit., pp. 36-37.

70 *Ibid.*, p. 37.

71 *Ibid.*, p. 41; en el mismo sentido y con idéntico énfasis véase en *Los usos de Gramsci*, cit., todo el parágrafo 5º: "¿Por qué Gramsci?" (pp. 123-140 y 145-146).

72 Florestan Fernandes, *La revolución burguesa en Brasil*, México, Siglo XXI Editores, 1978. El autor utiliza la expresión de "contrarrevolución prolongada" para designar el proceso de transformación capitalista desde arriba de la sociedad brasileña según el modelo de revolución pasiva descrito por Gramsci. El libro de Florestan Fernandes muestra una evidente inspiración gramsciana aunque su nombre sólo sea mencionado en la bibliografía.

73 Véase Alain Touraine, *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1978, p. 81. La cita forma parte del ensayo "Las clases sociales en una sociedad dependiente" (pp. 81-100) motivado por el debate que se produjo en el Seminario de Mérida, Yucatán, sobre las clases sociales y los problemas metodológicos que plantea el análisis histórico estructural en sociedades "anómalas". Las intervenciones y discusiones fueron recogidas en un volumen que sigue siendo de imprescindible consulta: *Las clases sociales en América Latina*, coordinado por Raúl Benítez Centeno, México, Siglo XXI Editores, 1973.

74 Fue el reconocimiento de la existencia de esta brecha entre "lo académico" y "lo político" —y la exploración de los caminos de su superación— lo que impulsó al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM a organizar un seminario que reunió a científicos sociales y a dirigentes políticos de la izquierda latinoamericana. Se escogió como tema la categoría gramsciana de hegemonía "cuyas fuertes connotaciones políticas no pudieran ser obviadas, en la medida en que colocaba en el centro del debate la relación entre proyecto de transformación y sujeto histórico transformador" (véase *Hegemonía y alternativas políticas en América*, cit., p. 12; como ya se ha recordado, este volumen recoge las intervenciones del Seminario realizado en 1980 en Morelia, Michoacán).

75 La expresión "industrialización tardía y postrera" pertenece a Albert Hirschman (en *Desarrollo y América Latina. Obstinación por la esperanza*, Lecturas del Trimestre Económico 5, México, FCE, 1973, pp. 96-98). Es utilizada para diferenciar de los países de industrializacón "tardía" (Alemania, Italia y Rusia) aquellos otros que ingresaron más tarde al proceso industrializador haciéndolo con diferencias cualitativas importantes en los patrones de acumulación. Una de ellas, la limitada o ausente producción de bienes de capital. De todos modos, Hirschman invita a no exagerar la diferencia entre ambos tipos de industrialización (p. 97) y es ésta una recomendación que convendría extender, aunque *a contrario sensu*, a toda unificación desmedida de un grupo de naciones a partir de ciertas características comunes. Como recuerda Portantiero, "cada una de las sociedades en consideración es definida no sólo por el tipo de relaciones entre Estado y economía [...] sino también, y sobre todo, por el nivel que define las relaciones entre Estado y masas [...]. Por eso una socie-

dad como Bolivia, cuya industrialización comienza recién después de la segunda posguerra, pero en la que la fuerza política del movimiento sindical ha alcanzado enorme gravitación, integra el referente histórico de estas notas. Pese a que no participa del mismo peldaño de desarrollo económico que el resto de los países en consideración, la densidad del sistema político boliviano y la influencia que dentro de él ejerce desde 1952 el movimiento obrero, acerca mucho más a Bolivia, para el sentido de estas notas, a Argentina y a Chile que a los países centroamericanos, por ejemplo, u otros países andinos" (*Los usos de Gramsci*, cit., p. 172).

76 Antonio Gramsci, "Un examen de la situación italiana", incluido en *Escritos políticos (1917-1933)*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 54, 2a. edic. modificada, México, Siglo XXI, 1981, p. 286: "En los estados periféricos típicos del grupo, como Italia, Polonia, España y Portugal, las fuerzas estatales son menos eficientes".

77 J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*, cit., pp. 127 y ss.

78 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., t. 1, p. 159. En su introducción a un volumen de homenaje a Gramsci publicado en español en Italia, con motivo del simposio realizado en Santiago de Chile en mayo de 1987, el historiador italiano Enzo Santarelli hace una reseña detallada de los apuntes referidos a América Latina contenidos en los cuadernos; advirtiendo la necesidad de insertarlos en el contexto de la problemática sobre la revolución pasiva, Santarelli encuentra en ellos, y con razón, "algunas deformaciones o simplificaciones propias de una tendencia a la comparación continental", pero valoriza al mismo tiempo la hipótesis gramsciana de la presencia de un proceso en curso de *Kulturkampf*, como traducción del concepto de matriz europea de "reforma intelectual y moral", a las condiciones propias de Latinoamérica (véase Enzo Santarelli, "Introducción", en VV.AA., *Gramsci. Actualidad de su pensamiento y de su lucha*, Roma, Claudio Salemi Tipografo Editore, 1987, p. 12).

79 *Ibid.*, t. 4, p. 365. Las referencias a América Latina en los *Cuadernos* se encuentran en las siguientes páginas de la edición en español que esta mos citando: t. 1, pp. 159, 216-217, 220, 299-300; t. 2, pp. 18-20, 194; t. 4, p. 365. Conviene recordar que en un apunte fechado en 1930 Gramsci exceptúa a la Argentina de esa fase necesaria de *Kulturkampf* que detecta en América. La nota, que se pregunta por los rasgos distintos de la supuesta "latinidad" de nuestras naciones, agrega una observación que conviene retener: "la difusión de la cultura francesa está ligada a esta fase: se trata de la cultura masónica-iluminista, que ha dado lugar a las llamadas *Iglesias positivistas*, en las que participan también muchos obreros *aunque* se llamen anarcosindicalistas" (*ibid.*, t. 2, pp. 18-19).

80 J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*, cit., p. 125. El autor realiza

aquí un examen cuidadoso del modelo propuesto por Gramsci para analizar el bonapartismo como ejemplo clásico de discontinuidad entre clases y movimiento y de la utilidad de su aplicación a casos como el de los movimientos políticos nacionalistas y populistas latinoamericanos. Luego de mostrar que, en opinión de Gramsci, el estudio de un movimiento de tipo "boulanguista" —o sea, de cesarismo regresivo según la conceptualización utilizada en los *Cuadernos*— no puede efectuarse de modo tal que lo presente como expresión inmediata de una clase, Portantiero agrega que el texto en el que Gramsci critica esta visión "economicista" de la dinámica social, "parece un retrato *ex profeso* de tanta lectura 'clasista' que se ha hecho (y se hace) en América Latina de los movimientos populistas" (*ibid.*, pp. 125-126).

81 La introducción de las comillas para designar a la restauración en algunos de los apuntes sugiere que Gramsci usa el término en sentido metafórico, es decir para indicar "toda época compleja de grandes sacudimientos históricos". Utilizada como metáfora, la designación de "período de la Restauración" admite extensiones a procesos que no tienen vinculación histórica con ese período considerado en sentido estricto. Pero su generalización tiene la virtud de permitirnos plantear el problema estrictamente teórico de "qué *tipos* de efectos se producen cuando cierto *tipo* de sujetos históricos actúan de un cierto modo, y cuáles otros se producen cuando se actúa de modo distinto. La definición de los tipos es entonces función de la teoría que se quiere verificar" (Alessandro Pizzorno, "Sobre el método de Marx", cit., p. 47). No se trata, por tanto, de una tesis historiográfica, sino más bien de un criterio teórico-político.

82 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., t. 1, p. 190.

83 *Ibid.*

84 *Ibid.*, t. 4, pp. 232-233.

85 Luisa Mangoni, "Rivoluzione passiva", en *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Editrice l'Unità, 1987, pp. 129-130.

86 Véase, entre otros, Arnaldo Córdova, "Gramsci y la izquierda mexicana", en *La Ciudad Futura*, núm. 6, agosto de 1987, suplemento/4, "Gramsci en América Latina", p. 14; J. C. Portantiero, "Il marxismo latinoamericano" en VV. AA., *Storia del marxismo*, tomo 3/2, Turín, Einaudi, 1982, pp. 324-325; Tomás Moulián, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago, Flacso, 1983, pp. 9-10, este último texto en clave autobiográfica.

87 A. Córdova, "Gramsci y la izquierda mexicana", cit., p. 14.

[88] *Ibid.*, p. 15.

[89] John Womack Jr., "La economía en la revolución (1910-1920). Historiografía y análisis", en *Nexos*, año I, núm. 11, noviembre de 1978, pp. 3-8. Las menciones son de pp. 7 y 8.

[90] Véase, respectivamente, Barrington Moore Jr., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península, 1976; Albert O. Hirschman, *Desarrollo y América Latina. Obstinación por la esperanza*, México, FCE, 1973; Theda Skocpol, *Los estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984; Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

[91] Enrique Montalvo, *El nacionalismo contra la nación*, México, Grijalbo, 1985, pp. 21 y 24-25. Remitimos a la amplia reseña que incluye el autor de las distintas corrientes interpretativas de la Revolución Mexicana y de las características del Estado que a partir de ésta se constituye.

[92] Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1979, p. 91; citado por Montalvo en *El nacionalismo contra la nación*, cit., p. 25. El paralelismo entre las situaciones rusa y latinoamericana desde la segunda mitad del siglo pasado ha sido ensayado por varios autores y ofrece muchos elementos de interés para un estudio más fundado de las dificultades que encontraron para implantarse las grandes importaciones ideológicas europeas: el liberalismo, el pensamiento democrático y el marxismo. Indudablemente es Richard M. Morse quien ha planteado el problema de manera más clara y a nivel propositivo, abriendo un campo de problemas a explorar: "Se puede elaborar mucho más el contraste entre Rusia e Iberoamérica. En primer lugar, los rusos tenían el sentimiento de poseer una cultura nacional propia y no europea y una forma no europea de cristianismo, mientras que las fragmentadas naciones iberoamericanas no sólo compartían la cultura y la religión de una parte 'atrasada' de Europa sino que después de la independencia durante una generación en muchos casos no pudieron establecer claramente sus límites geográficos. En segundo lugar, no hubo nada equivalente a la traumática occidentalización de Rusia por Pedro el Grande en la adición selectiva y dirigida de preceptos de la Ilustración a la cultura política ibérica que se inició en la época borbónica e impidió enfrentamientos tan dramáticos como los que se produjeron en Rusia entre occidentalizantes y eslavófilos, o entre burgueses y socialistas o entre racionalistas y nihilistas. En tercer lugar, en Iberoamérica no existía el *narodnichestvo*, la fe en los campesinos y peones agrícolas que compartían en Rusia *naródniki* religiosos (como Dostoievski, Tolstoi y los eslavófilos) o irreligiosos revolucionarios (como Herzen, Bakunin y los *naródniki* socialistas de la década de los '70). Mientras que la *intelligentsia* rusa se sentía culpable ante un pueblo que para ella representaba el núcleo de la nacionalidad, los

pensadores iberoamericanos asumieron la misión histórica tutelar de 'incorporar' a grupos desposeídos de etnicidad distinta a una cultura occidental de definición algo incierta. El 'problema' de indios, afroamericanos y descamisados sólo tendría formulaciones políticas vigorosas en el siglo XX. Por último, tal como Iberoamérica carecía de la tradición 'socialista' que invocaban los *naródniki* rusos, también su cultura política carecía del elemento autocrático y embrionariamente totalitario que en el caso ruso pudo conformar en la década de los '80 las aspiraciones socialistas para producir – fatalmente, según parece visto desde la perspectiva de hoy– el desenlace de 1917" (Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, pp.129-130). Con relación a este tema y la "producción" de un marxismo latinoamericano por parte de Mariátegui véase José Aricó, "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión", en *Opciones*, Santiago de Chile, núm. 7, septiembre-diciembre de 1985, pp. 72-91 y en la misma publicación el artículo de Enzo Faletto, "Sobre populismo y socialismo", pp. 61-71.

93 Régis Debray, *La crítica de las armas*, cit., p. 45.

94 Sobre la voluntad "proyectiva" de las élites occidentalizantes no puede dejar de consultarse el deslumbrante análisis que hace Tulio Halperín Donghi en *Proyecto y construcción de una nación* (Argentina 1846-1880), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980. Pero sobre este tema la bibliografía es abundantísima.

95 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., t. 4, p. 205.

96 Además de las obras sobre Gramsci escritas en América Latina y que son ya numerosas, hay que mencionar el libro de Dora Kanoussi y Javier Mena dedicado específicamente al concepto gramsciano: *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985. En cuanto a los textos que analizan aspectos de la historia de las naciones latinoamericanas a la luz de la categoría gramsciana de "revolución pasiva" suman una cantidad tal que desbordan la posibilidad de enumerarlos en una nota que sólo se propone indicar algunas perspectivas de análisis. Señalo algunas a las que tuve acceso y que aún no he citado: Waldo Ansaldi, *Burguesía y democracia en la Argentina* (en publicación); Marco Aurélio Nogueira, *As desventuras do liberalismo: Joaquin Nabuco a Monarquia e a Republica*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984; Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1976; René Zabaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986; Carlos Nelson Coutinho, "Le categorie di Gramsci e la realtà brasiliana", en *Critica marxista*, núm. 5, 1985, pp. 35-55 (publicado en español por la revista mexicana *Cuadernos políticos* y con algunos cortes en *La Ciudad Futura*,

núm. 6, 1987); los artículos de J. C. Portantiero ("Gramsci en clave latinoamericana"), Fernando Calderón ("El camino de la transformación en Bolivia"), José Aricó ("Gramsci y el jacobinismo argentino"), Waldo Ansaldi ("Gramsci para historiadores") y Carlos Nelson Coutinho ("Nueva lectura del populismo brasileño") publicados en el Suplemento/4, "Gramsci en América Latina", de *La Ciudad Futura*, núm. 6, 1987.

97 Carlos Nelson Coutinho, "Nueva lectura del populismo brasileño", cit., p. 15.

98 C. N. Coutinho, "Le categorie di Gramsci e la realtà brasiliana", cit., p. 39. El autor incluye a pie de página los nombres de algunos especialistas que en los últimos años analizaron aspectos de la historia del Brasil a la luz de la categoría de "vía prusiana". Todos ellos, excepto uno, integran dicha categoría con la gramsciana de "revolución pasiva". Según Coutinho, esta integración no ha ocurrido por "casualidad", sino por la convicción de que la primera resultaba insuficiente para entender "plenamente" una realidad que requería de la "integración" de la segunda para poder ser aferrada. Tengo la impresión de que esta forma de plantear el problema aplasta la potencialidad analítica de la categoría gramsciana al reducirla a una suerte de coronamiento *superestructural* de un modelo factible de ser aplicado a ciertas realidades latinoamericanas. Existe ya una amplia bibliografía dedicada a señalar los errores metodológicos y de concepción teórica implícitos en un esquema interpretativo que enfatizó desmedidamente el grado de desarrollo capitalista en el campo ruso y que tuvo peligrosas consecuencias políticas tanto antes como después de la Revolución de Octubre. Para el caso de América Latina, la utilización de la categoría leniniana suponía la aceptación del modo de producción como elemento central y organizador del análisis y la idea de transición al capitalismo como estructurante de la interpretación histórica de los países. Desde esta perspectiva, la realidad latinoamericana era en definitiva asimilada a una realidad "clásica". En contra de esta posición, que sigue contando aún hoy con fuerte predicamento entre los historiadores marxistas, han surgido otras que intentan demostrar que la utilización indiscriminada de la categoría de "vía prusiana" para explicar la evolución de la agricultura en América Latina obstaculizó la posibilidad de hacer *historia* de este problema, es decir, de reconstruir el funcionamiento normal de las estructuras agrarias y a partir de esto ofrecer un marco teórico y metodológico más adherente a la realidad de las formaciones sociales decimonónicas. Véase, al respecto, entre otros, el reciente trabajo de Marco Bellingeri y Enrique Montalvo, "Lenin en México: la vía *Junker* y las contradicciones del porfiriato", en *Historias*, México, núm. 1, julio-septiembre de 1982, pp. 15-29.

Así planteadas las cosas, y admitiendo que las aventuras y las desventuras de la categoría de "vía prusiana" en América Latina resultan de la indebida aplicación de esquemas abstractos a una realidad no clásica, se

ponen claramente en evidencia las virtudes de una categoría como la de revolución pasiva, que supone un previo reconocimiento del terreno nacional, es decir, un examen exhaustivo y problematizador de realidades nacionales específicas. Un examen, por lo demás, que como el mismo Coutinho indica, "está ya haciéndose, y que, en sus mejores resultados, no ha sido ajeno a la inspiración y al estímulo de Antonio Gramsci" (véase su *Introducción a Gramsci*, México, Era, 1986, p. 169).

99 Pero el debate de fines de los sesenta ¿no se fundaba en la hipótesis teórica de una inagotable capacidad expansiva de la racionalización capitalista que los hechos han desmentido? De hacerse en el presente, un debate como el provocado por el libro de Asor Rosa recorrería indudablemente otros carriles. Asistimos a un redescubrimiento de la nación en el debate cultural europeo de los últimos años, que está vinculado, como no podía ser de otro modo, a los umbrales críticos en que ha colocado a los pueblos la expansión planetaria del modelo americano —del "americanismo" diría Gramsci. Si es verdad que el fenómeno central de las sociedades de posguerra está representado hoy por la crisis del principio tradicional de autoridad, no es posible dejar de lado al analizar este fenómeno el papel cumplido por la "progresiva desnacionalización de las fuentes antropológico-culturales", o dicho de otro modo, por la cancelación del pasado que provocan la generalización planetaria de la tecnología y la expansión inaudita de los medios de comunicación de masa. Sería difícil negar que en el presente "la crisis irrefrenable de los patrimonios culturales recibidos —si no producida, ciertamente acelerada al extremo por los *mass media*— se manifiesta del modo más evidente en la relación cada vez más tenue, deshilachada y el final inconsistente, que todas las civilizaciones y los pueblos de la tierra tienen hoy con el propio pasado [...]. De esta cabal 'muerte del pasado', de este empobrecimiento de la herencia vital de la tradición, dan prueba en las cuatro últimas décadas sobre todo las sociedades occidentales" (Ernesto della Loggia, *Il mondo contemporaneo (1945-1980)*, Bolonia, Il Mulino, 1982, p. 410; citado por Giano Accame, *Socialismo tricolore*, Editorial Nuova, 1983, p. 163).

Frente a los procesos de corporativización y de feudalización de las sociedades que derivan de la naturaleza propia de la planetarización capitalista, el redescubrimiento del tema de la nación, lejos de ser un anacronismo expresa la necesidad de las comunidades de afrontar, a través de la reconquista de un sentido, un futuro cargado de interrogantes e incertidumbres. No es por azar, en consecuencia, que sea éste un tema que preocupe siempre más a la izquierda socialista. Puesto que si en épocas pasadas la afirmación de una síntesis nacional contra los residuos de la fragmentación feudal fue una tarea propia de las monarquías nacionales y después de la burguesía, la tarea de defender la colectividad contra una reedición moderna de la feudalización del mundo no puede corresponder a otras fuerzas que a aquellas que apuntan a desarmar, revertir o transformar este mecanismo de planetarización. "En su lógica posmoderna

—anota Accame— la revalorización de la idea nacional se convierte en fundamento esencial de cualquier programa serio de reforma de las instituciones democráticas en sentido dinámico y eficientista. Cualquier nueva implantación de ingeniería institucional y política que se intente introducir para mejorar la tasa de gobernabilidad del sistema sería un mecanismo sin alma si no estuviera en condiciones de referirse a una colectividad que se ha vuelto consciente de los valores, del patrimonio histórico-cultural, de la misma trasmisión genética a través de la cual los hombres son llamados a obrar en común y a construir un mañana no estrechamente limitado a la perspectiva de cada individuo o de grupos de presión intermedios" (*op. cit.*, p. 166).

Una izquierda socialista que aspire a colocarse a la altura de los problemas del presente, no puede ni debe reexaminar la categoría de nación con la mirada vuelta hacia el pasado, pues sería ésta una forma de recaer en una visión organicista y totalizante que, en realidad, es ajena a su patrimonio de ideas. ¿No es la inercia de la tradición la que empuja a las masas a la pasividad, al plegamiento molecular, a la inevitabilidad de lo dado? Reconstruir el concepto de nación exige, por lo tanto, descomponer una tradición sabiendo que esta tarea es posible porque la propia tradición es heterodoxa y contradictoria en sus componentes y, como nos lo recordó Mariátegui, "se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética". La tradición tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento o impulso de progreso o superación, y un aspecto empírico que la refleja sin contenerla esencialmente. La tarea de los socialistas, en consecuencia, no puede ser negarla sino refundirla, encarnando la voluntad de la sociedad de "vivir renovándose y superándose incesantemente". Esta es la posición que sustenta el autor de los *7 Ensayos* en un artículo que siempre es útil recordar: "Heterodoxia de la tradición". La conclusión que de aquí extrae permite despejar el equívoco que el pensamiento de derecha proyecta sobre la izquierda, cuando la acusa de renegar o repudiar en bloque a la tradición: "Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas. [...] No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia" (José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú, Obras completas*, vol. 10, Lima, Amauta, 1970, pp. 117 y 119. Pero sobre el tema véase también el artículo que le sigue, "La tradición nacional", pp. 121-123).

[100] Alessandro Pizzorno, "Sobre el método de Marx", en *Gramsci y las ciencias sociales*, cit., pp. 62-63.

[101] Antonio Gramsci, *Quaderni*, cit., p. 1827.

[102] Alberto Asor Rosa, *Intellettuali e classe operaia*, Florencia, La Nuova Italia, 1973, pp. 546-547, pero sobre el tema conviene leer íntegramente las dos últimas notas del trabajo que citamos en pp. 545-588.

[103] Norbert Lechner, "De la revolución a la democracia", en *La Ciudad Futura* 2, octubre de 1986, pp. 33-35. Sobre el mismo tema del descubrimiento de la democracia y la ampliación del pensamiento de la izquierda véase el exhaustivo análisis que hace Robert Barros, "Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina", *Zona Abierta* 39/40, abril-septiembre de 1986, pp. 27-60, y la extensa bibliografía que el autor comenta.

[104] N. Lechner, *op. cit.*, p. 34. El autor se refiere aquí a los siguientes textos: Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978; José Nun, "El otro reduccionismo", en *Zona abierta* 28, Madrid, 1983; José Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980; José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente 60, México, 1978; Juan Carlos Portantiero, "Socialismo y política en América Latina", en Norbert Lechner (ed.) *¿Qué significa hacer política?*, Lima, Desco, 1982; Tomás Moulián, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago, Flacso, 1983; Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, Cedep, 1981.

[105] R. Barros, "Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina", cit., p. 52. En realidad, el autor, en el parágrafo de su trabajo del que tomamos la cita ("¿Una alternativa democrática radical a la democracia burguesa?", en pp. 50-58 del artículo) está reseñando la posición de lo que califica "tercera tendencia intelectual" entre los que incluye a un conjunto de intelectuales de filiación gramsciana, o en los que es evidente su frecuentación, que tienen en común "el llamamiento a una renovación de la izquierda".

[106] R. Barros, *op. cit.*, p. 42. Sin embargo, este autor critica la forma en que estos temas han sido recuperados por los teóricos. La crítica del reduccionismo, dice Barros, los ha llevado "a la conversión a una teoría democrática de la acción, disfrazada de hegemonía, a expensas de una teoría social capaz de iluminar las limitaciones de la acción social" (p. 54). En su opinión se ha recuperado la teología de la emancipación de Gramsci, pero no su "historicismo absoluto", con la consecuencia de que aquellas cuestiones que resultan esenciales para la apropiación de Gramsci en América Latina "son escamoteadas". ¿Cuáles son esas cuestiones? El

autor las enuncia así: "¿pueden ser disociados los conceptos de 'hegemonía' y 'voluntad nacional popular' de las condiciones sociohistóricas concretas en las que fueron elaborados? Y, además, ¿se puede adoptar como relativamente inequívoca la afirmación de Gramsci de que la hegemonía sólo puede plantearse con relación a las 'clases fundamentales' en las sociedades con bajos niveles de integración intersectorial, bolsas de producción capitalista intensiva controlada por oligopolios locales y transnacionales y una clase obrera industrial relativamente pequeña que está sumamente diversificada y estratificada por las diferencias salariales? Añádanse la fragmentación social y política de las otras clases sociales, la intensa penetración de las orientaciones consumistas y la concentración y ubicuidad de las formas de cultura de masas, y la tarea parecerá imposible de abordar" (*ibid.*). No hay dudas de que Barros tiene razón en señalar estas cuestiones irresueltas como decisivas para la configuración de una alternativa democrática socialista en la región, o en algunos de sus países. Pero hay que reconocer que son precisamente tales cuestiones las que hoy preocupan a teóricos e intelectuales socialistas que asumen con responsabilidad el hecho de transitar terrenos que no conocen y con instrumentos conceptuales que deben ser reformulados.

107 Véase Fernando Henrique Cardoso, "Las clases sociales y la crisis política en América Latina", en VV.AA., *Clases sociales y crisis política en América Latina (Seminario de Oaxaca)*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 206-237. La fórmula de Cardoso, próxima a la ya mencionada de Florestan Fernandes, intentaba dar cuenta de una revolución desde arriba, de una revolución pasiva. Se oponía, por tanto, a la concepción habitual de la izquierda de "una revolución burguesa, democrático-liberal, que además de incidir sobre el orden social postulaba una transformación del orden político, creando la democracia liberal, pertenece no al pasado sino a la historia de formaciones sociales que no se constituyeron de forma analógica en los países de economía dependiente. La expectativa de que la industrialización y la urbanización abrirían paso a la etapa democrático-burguesa está basada en una analogía anacrónica e indebida" (p. 234). El tema motivó una extensa y a veces ríspida controversia y una notable respuesta de Cardoso, "E pur si muove" (pp. 401-413) en la que insiste en dos afirmaciones centrales de su posición: 1) que existe una posibilidad de dinamismo en las economías capitalistas dependientes en los países que se están industrializando bajo control del capital monopólico internacional; 2) que esa forma de industrialización no involucra la realización, en los países dependientes industriales, de las reformas y tareas históricas que se suelen atribuir a la acción de las burguesías europeas en la fase de la revolución democrático-industrial. Elementos ambos que, en las caracterizaciones de Gramsci, fijan las condiciones de una "revolución pasiva".

108 Eric J. Hobsbawm, "Per capire le classi subalterne", en *Rinascita / Il*

Contemporaneo, núm. 8, 28.2.1987, p. 23. Además, recordemos el ensayo rico en ideas y en problemas que Hobsbawm escribió en 1962 para la revista italiana *Societa* y que en español lo reprodujo ya en 1963 *Pasado y Presente*: "Para un estudio de las clases subalternas", *PyP*, núm. 2-3, julio-diciembre de 1963, pp. 158-167. Pienso que el ensayo de Hobsbawm, y la publicación en español de *Rebeldes primitivos*, cumplieron entre nosotros un activísimo papel impulsor de los estudios sobre movimientos sociales. Recuerdo que fue esta preocupación la que nos llevó en la editorial Siglo XXI, de Argentina, que se acababa de fundar en 1969, a iniciar una amplísima colección de "Historia de los movimientos sociales", que luego continuó el mismo sello editorial en España, y de la que un entusiasta impulsor de estos temas, Enrique Tandeter, fue el alma mater.

109 Sobre este tema véanse los trabajos de Juan Carlos Portantiero, "Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina", en Varios Autores, *América Latina 80: democracia y movimiento popular*, Lima, Desco, 1981, pp. 230-250 y en colaboración con Emilio de Ipola, "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes", en *Nueva Sociedad*, núm. 54, 1981, pp. 7-18, además de los antes mencionados.

110 Véase sobre el tema del populismo latinoamericano la voz del mismo título que se incluye en el *Diccionario de política* dirigido por Norberto Bobbio y Nicola Mateucci, México, Siglo XXI, 1982, pp. 1288-1294 y en el que se comentan con cierta extensión las propuestas teóricas de Ernesto Laclau al respecto. Además, de Emilio de Ipola, *Ideología y discurso populista*, México, Folios Ediciones, 1982.

111 Se pueden ver, entre otros, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978; "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", en VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas*, cit., pp. 19-44.

112 Liliana de Riz y Emilio de Ipola, "Acerca de la hegemonía como producción histórica (Apuntes para un debate sobre las alternativas políticas en América Latina)", en VV. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, cit., p. 69.

113 *Ibid.*, p. 45.

114 *Ibid.*, p. 60.

115 *Ibid.*, p. 61.

116 Francis Guibal, *Gramsci. Filosofía, política, cultura*, Lima, Tarea, 1981; en especial el anexo dedicado a "Mariátegui, ¿un Gramsci peruano?", pp. 339-350. Entre otros varios testimonios que dan cuenta de esta aproximación recuerdo el de Roncagliolo: "A nosotros, peruanos, puede

interesarnos Gramsci por una razón adicional: piensa y actúa desde, y en, la Italia en que José Carlos Mariátegui 'hizo su mejor aprendizaje'. El conocimiento de Gramsci servirá siempre para una más íntegra comprensión de Mariátegui" (Rafael Roncagliolo, "Gramsci, marxista y nacional", en *Qué Hacer*, núm. 3, Lima, marzo de 1980, p. 120).

117 Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente 92, México, 1981, p. 7. Sobre la vinculación entre Mariátegui y Gramsci a través de Piero Gobetti —ese croceano de izquierda en filosofía y en política, el teórico de la revolución liberal y el mílite de *L'Ordine Nuovo*, como lo bautizó el peruano— véase específicamente el capítulo VI, pp. 154-175. Esta aproximación ya había sido planteada años antes por el propio Paris en "José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes", *Annales*, XXI, núm. 1, enero-febrero de 1966, pp. 194-200.

118 Indudablemente el trabajo fundamental sigue siendo el ensayo de Robert Paris presentado como ponencia en el coloquio de Culiacán y publicado luego como artículo en *Socialismo y Participación*: "Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo", *SyP*, núm. 23, Lima, septiembre de 1983, pp. 31-54. El autor, según sus palabras, intenta allí "aplicar —e incidentalmente verificar— la categoría gramsciana de 'traductibilidad', a fin de desarrollar, a través de un estudio de caso, lo que designamos como una aproximación contrastante". Precisamente porque está instalado en el terreno hermenéutico que posibilita establecer las condiciones de un procedimiento de comparación o más bien, de contrastación, este trabajo de Paris debería ser el punto de arranque para una elaboración del tema. Con perspectivas diferentes y más bien de modo enunciativo, el problema ha sido planteado también en otros trabajos de los que enumeramos algunos: César Lévano, "Gramsci y Mariátegui", en *Regionalismo y centralismo*, Lima, Amauta, 1969, pp. 66-68; Estuardo Núñez, *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1978, pp. 26-29; Ignazio Delogu, "Introduzione" a José Carlos Mariátegui, *Lettere dall'Italia e altri scritti*, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. ix-lxxii; José Aricó, "Introducción" a Varios Autores, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente 60, México, 1978, pp. xii-lvi; Antonio Melis, "Mariátegui, el primer marxista de América", en *Mariátegui y los orígenes...* cit, pp. 201-225, pero el original en italiano es de 1967; Heraclio Bonilla, "Mariátegui y la originalidad de su pensamiento", en *Marka*, Lima, 26 de julio de 1979, pp. 4-5; Alfonso Ibáñez, "Gramsci y Mariátegui: la recreación del marxismo revolucionario", en *Tarea*, núm. 24-25, pp. 35-46; Sinesio López, "Mariátegui y la teoría de la hegemonía cultural", en *Marka*, núm. 153, pp. 18-19 y 24. A los cuales habría que añadir los de Guibal, Roncagliolo y Paris mencionados en las citas anteriores.

Apéndices

Apéndice 1
GRAMSCI Y LA CULTURA DE DERECHA

La difusión del pensamiento y de las elaboraciones gramscianas en la cultura política latinoamericana, y en particular en nuestro país a partir de la conquista de la democracia, ha provocado resistencias en aquellos sectores más íntimamente vinculados a la ultraderecha y sus expresiones en el seno de las fuerzas armadas y la iglesia. Recordemos las protestas del arzobispo de San Juan y hasta ayer presidente de la Comisión de Pastoral Social del Episcopado Argentino, monseñor Italo Di Stéfano, cuya irritativa figura aparece como la quintaesencia de ese espíritu de cruzada que anima al integrismo ideológico de derecha. En declaraciones a Radio Continental del 21 de noviembre de 1985, Di Stéfano se pronunció en contra de la introducción de elementos ideológicos marxistas en el ciclo básico permitida por las autoridades universitarias, pero con particular vehemencia rechazó "la propagación de las ideas de ese comunista llamado Antonio Gramsci". Ante la aclaración del periodista, que trató de hacerle saber que, además de marxista y de comunista, Gramsci fue un político que por sus dotes morales e intelectuales se había conquistado el respeto y la admiración de todos los

italianos, Di Stéfano defendió la peregrina idea de que "un comunista no podía ser un hombre de cultura..."

De haber quedado reducida a las desdichadas expresiones de un sacerdote ignorante, la anécdota no sería otra cosa que eso: un hecho circunstancial que sólo afecta al responsable del dislate. Por el contrario, fue probablemente el comienzo de una campaña pública contra Gramsci y "los gramscianos argentinos" que comprometió desde entonces a las fuerzas del revanchismo militar y reaccionarias, movilizadas, como se sabe, en favor de la erosión del sistema democrático y de su eventual derrumbe. Con la misma incomprensión, mala fe e ignorancia el diario *La Prensa* publicó dos series de artículos dedicados a establecer una directa relación identificatoria entre el pensamiento de Gramsci y el subversivismo de izquierda. El punto de arranque fue una nota de ese mismo Ramón J. A. Camps que tanta pasión puso en el exterminio de sus compatriotas. En "La república invadida" (*La Prensa*, 16.5.1987) Camps desarrolla su tesis de que "el fantasma gramsciano es una realidad en la Argentina contemporánea". En su opinión, el intelectual gramsciano, que entre nosotros formaría todo un ejército, es "el funcionario que ocupa todos los niveles de la conducción del país", dado que el propio Poder Ejecutivo es ejercido "por un típico representante del gramscismo vernáculo, aunque un tanto primitivo". La construcción de la categoría de "intelectual gramsciano" y la determinación empírica de que a partir del 10 de diciembre de 1983 esos intelectuales se han hecho "cargo formalmente de las estructuras del poder político" pueden ser considerados, con estricta razón, como elementos de un discurso paranoico. Pero en la medida en que tal discurso es compartido por figuras y corrientes del *establishment*, comenzando por el propio Di Stéfano, es algo más que la demencia de un genocida encarcelado por la democracia. Forma parte de una visión de la sociedad argentina que enquistada en los segmentos de tradicionales culturas autoritarias identifica al marxismo con los inevitables fenómenos de laicización y modernización de la vida nacional.

Según esta visión, en el pensamiento de Gramsci se condensan de una manera extremadamente peligrosa "todas las ideas disolventes que a modo de desechos van decantando de las sentinas de la modernidad decadente". El propósito del intelectual gramsciano no puede ser otro, en consecuencia, que la destrucción del orden cristiano, considerado por Camps como el único orden "genuinamente humano". La función del intelectual gramsciano no es, en realidad, una función *intelectual*, "pues la noble y altísima actividad contemplativa" es sustituida "por una praxis revolucionaria que no busca entender el mundo sino transformarlo"; ni tampoco es la suya una tarea *cultural* pues representa "el ejército de la contracultura que corroe como una termita las indefensas sociedades que aún se llaman a sí mismas cristianas o tradicionales". Demonizado de tal manera, despojado de todos los atributos de lo humano, el intelectual gramsciano constituye "la retaguardia de la subversión" y debe, por consiguiente, ser extirpado de la sociedad.

Partiendo de estas concepciones la subversión no es tanto una actividad terrorista encaminada, no interesa a partir de qué ideales, a destruir por la fuerza un sistema político democrático que asegura y legitima los derechos individuales en todas sus manifestaciones. Es fundamentalmente *una concepción de la sociedad* y una *actividad cultural* que se propone difundir ideas distintas y divergentes de aquellas a las que una corriente ultramontana, que se considera a sí misma como custodia del ser nacional, considera como las únicas admisibles, como las únicas que una sociedad "cristiana" puede y debe admitir. De tal modo, se intenta imponer por sobre la sociedad un monolitismo cultural fundado sobre la identificación entre cristianismo y nación en el plano ideológico que conlleva como lógica consecuencia el privilegiamiento de la represión violenta en el plano de la práctica del poder. Se construye así un concepto de subversión que reclama necesariamente la abolición de la democracia.

Resulta curiosa la impermeabilidad de la cultura de extrema derecha argentina a ciertos cambios que se están

operando en culturas del mismo tipo en Europa y que las distancian de sus filones más conservadores y reaccionarios. El elemento de novedad consiste en una mayor disposición de tales culturas a aceptar como terreno de confrontación el debate desprejuiciado con la cultura de izquierda. Aun siguen vivos los ecos del insólito coloquio entre Massimo Cacciari, filósofo y diputado comunista italiano, y algunos jóvenes exponentes de la derecha de extracción neofascista, realizado en Florencia a fines de 1982, que provocó enardecidas discusiones en los medios políticos y culturales pero que condujo finalmente a instalar un problema: el de si es posible, bajo qué condiciones y en torno a qué núcleos temáticos, superar los términos tradicionales en que se ha dado la contraposición entre derecha e izquierda.

Abandonando el proyecto de ocupación violenta del Estado en sociedades a las que se reconoce cada vez más estables y en condiciones de neutralizar las demandas sociales de poder, cierta derecha cutural europea, o por lo menos aquella que a partir de la experiencia francesa se llama hoy "nueva derecha", intenta protagonizar un movimiento de modernización y de innovación radical de un patrimonio ideal afectado por una crisis semejante —aunque de distinto signo— a la que soporta la izquierda. Su propósito es el de promover un renacimiento cultural que rompa el enclaustramiento en el que por tanto tiempo se mantuvo el pensamiento conservador y esté en condiciones de confrontarse con las ideologías igualitarias hoy en crisis. Se trata, por tanto, de la refundación de una concepción del mundo renovada en sus dimensiones tradicionales y en condiciones de experimentar un proyecto de hegemonía cultural y social antes que política. "El desquiciamiento de las antítesis consolidadas (derecha/izquierda, conservación/revolución, tradición/progreso, etc.), la radicalidad de la crítica al 'estado de cosas existente', la primacía del terreno de las costumbres y de la dimensión existencial respecto del político-existencial, constituyen los caracteres exteriores más evidentes de la nueva derecha" (Marco Revelli, *La cultura della destra*, en

Il pensiero politico contemporáneo, vol. I, Milán, Franco Angeli, 1985, p. 369).

Frente a los obstáculos insuperables que imposibilitan el viejo proyecto neofascista de penetración molecular en los aparatos estatales, y el fracaso de una estrategia dirigida a provocar procesos de desestabilización que posibilitaran a las pequeñas élites de iniciados la conquista del poder —apelando también, como es obvio, a la práctica terrorista—, se fue constituyendo y ocupando un espacio siempre mayor, una derecha de nuevo tipo. Revelli la define como "hegemónica" porque "persigue, gramscianamente, la conquista de la *hegemonía* en la sociedad civil apropiándose a fondo de las 'problemáticas de la crisis' y postulándose para representar culturalmente a esa oscura y lacerada maraña de actitudes, comportamientos, estados de ánimo y emociones que los trastornos y desgarramientos inducidos por la crisis van haciendo fermentar en el interior de la conciencia y del 'imaginario colectivo' contemporáneo" (*op. cit.*, p. 395). Porque enfatizan la primacía de la sociedad civil y privilegian la conquista cultural de las masas sometidas al predominio intelectual de las concepciones igualitarias, los ideólogos de la "nueva derecha" europea prefieren denominarse "gramscianos de derecha". Expresión ésta que causaría el mayor de los estupores en los Camps, Di Stéfano, Beltrán y otros "ideólogos" —para darles un calificativo del que abusan— ultramontanos autóctonos.

Las tesis sobre el "gramscismo de derecha" se remontan a las elaboraciones de Alain de Benoist de los años 1972-1973. En una ponencia presentada en el Segundo Congreso Internacional para la Defensa de la Cultura, realizado en Niza en septiembre de 1974, el autor de *Vu de droite* caracteriza del siguiente modo la gravitación de Gramsci: "El gran teórico de esta empresa de subversión de lo político con la cultura es el italiano Antonio Gramsci. En sus escritos de la cárcel él repiensa toda la praxis del marxismo-leninismo y reflexiona, en particular, sobre el gran descalabro socialista de los años veinte.

Gramsci identifica sus causas en la confusión entre la sociedad política (económica y material) y la sociedad civil. El gran error consistió en creer que el Estado pueda reducirse a un simple aparato político. Ahora bien, el Estado es más que un aparato de coerción. Por su aparato 'civil' (intelectual y moral) que engloba la cultura, las ideas, las costumbres, la tradición, hasta llegar al sentido común (las verdades evidentes) él organiza la adhesión de los espíritus a una visión del mundo que los conforta en el ejercicio del poder y de la autoridad. Si Lenin pudo adueñarse del poder es sólo porque la sociedad civil en Rusia era inexistente. En una sociedad desarrollada la toma del poder político implica la toma preventiva del poder cultural. Esta no pasa ni por el putsch, ni por la confrontación directa, sino por la subversión de los espíritus... De esta oposición entre 'cultural' y 'político', revisada y corregida por Gramsci, nosotros podemos extraer una gran lección, comenzando por la conciencia de que una mayoría ideológica y cultural, en la actualidad, cuenta más que una mayoría parlamentaria. La primera anuncia la segunda, la segunda sin la primera no dura mucho" (tomado de Gianni-Emilio Simonetti, "Glossario: la nuova destra", en *AlfaBeta*, núm. 24, mayo de 1982, p. 21).

El núcleo central de esta nueva derecha pasa por consiguiente por la conquista del poder político a través de la conquista del poder cultural; soslaya por consiguiente los viejos temas del activismo irracionalista para alzarse contra el mito productivista, la dictadura del bienestar y de la mercantilización de la vida colectiva; el rechazo de los bloques y la falsa alternativa entre oriente y occidente, o entre los Estados Unidos y la Unión Soviética —identificados ambos como países imperialistas—. Pero en un plano positivo, el reconocimiento de los umbrales críticos de la modernización y la necesidad agudamente sentida por esta derecha intelectual de restituir un sentido a una sociedad que lo ha perdido genera una zona de confrontación con la cultura de izquierda. Para esta derecha que recupera a los pensadores de la derecha prefascista (Nietzsche, Spengler, Mosca, o el Thomas Mann de las

Consideraciones de un apolítico), que lee con atención a los escritores de la *Finis Austriae* (Roth, Musil), o a los pensadores de la crisis, la frecuentación de Gramsci la afirma en la convicción de que cualquier proyecto político se torna impracticable si se muestra incapaz de asegurarse una amplia base de consenso y de identificación con la sociedad. Pero la extrema atención puesta en los problemas de la cultura y el papel determinante que se les asigna no puede menos que provocar un distanciamiento cada vez mayor de los métodos violentos y terroristas que constituyeron el núcleo central de la tradición de la ultraderecha. Imposibilitada de dejar de mirar hacia el pasado, la nueva derecha europea pareciera querer mirar también hacia el futuro o por lo menos vivir de manera más crítica y realista su presente. Como señala agudamente un observador de la evolución de la derecha italiana, al dejar de lado los mitos del pasado y cortar el cordón umbilical con sus padres, los jóvenes intelectuales de la nueva derecha han consumado "una rebelión generacional no distinta de la que realizaron los jóvenes de izquierda en el '68. Los extremos se tocan. Pero, de una vez para siempre, en un sentido menos trivial que el acostumbrado" (Massimo Fini, "Dopo i miti del ventennio", en *Storia Illustrata*, núm. 340, marzo de 1986, p. 20).

La derecha ultrancista argentina, en cambio, sueña con eliminar violentamente toda posibilidad de existencia de una cultura crítica denominándola como "gramsciana". No pretende promover un renacimiento cultural de distinto signo, sino aniquilar la cultura como tal. El terrorismo ideológico que la posee hace aflorar en ella constantemente esa "terrible pretensión de negar al enemigo la cualidad de hombre" de la que nos habló Carl Schmitt. Mientras la nueva derecha europea cree poder encontrar en Gramsci motivaciones para pensar los nuevos caminos de acceso a esa *Konservative Revolution* irrealizada, la extrema derecha argentina pretende prohibir su lectura, destruir sus libros, disipar su memoria. Es cierto que la torsión impresa por la nueva derecha antiliberal y de origen neofascista a su propia práctica política es en mu-

chos aspectos puramente instrumental. Pero el hecho de que en algunos lugares, como Italia, según hemos visto, haya surgido con el propósito más cultural que político de dar a la derecha una cabal escuela de pensamiento, volviendo a partir casi de cero en el plano teórico, filosófico y científico, la ha colocado objetivamente frente a la necesidad de entablar una confrontación abierta con las demás culturas y en primer lugar con la de izquierda. Una confrontación que, a su vez, no puede menos que provocar recíprocos condicionamientos, incontrolables "contaminaciones".

¿Qué vinculaciones podrían establecerse entre el discurso de los Camps, los Di Stéfano o los Beltrán, y un Marco Tarchi, por ejemplo, ideólogo de la nueva derecha italiana? Buscamos —dice Tarchi— "favorecer la circulación de ideas y de valores que preparen, en la mentalidad colectiva, un cambio radical de los ordenamientos sociales, culturales, 'políticos' en sentido estricto. Nosotros luchamos contra la hegemonía de los bloques. Europa debe estar fuera de todo 'occidentalismo' subalterno. Luchamos contra la mentalidad, hoy como nunca expandida, que impulsa al hombre a tener como única meta el consumo de bienes materiales, luchamos contra la difundida apatía en las democracias liberales modernas. Estamos en búsqueda de nuevos métodos para volver más activa la participación popular en el gobierno de la cosa pública. En esta búsqueda, la nueva derecha va encontrando interlocutores preciosos: desde los 'verdes' hasta ciertas franjas no dogmáticas de la ex nueva izquierda, de *Comunione e liberazione* a los movimientos regionalistas. Los tiempos han madurado, existen los fermentos sobre los cuales asentar las bases de nuevas ideologías que superen las hoy agotadas categorías de derecha, centro, izquierda" (v. *Storia Illustrata*, cit., p. 12).

Va de suyo que una cultura de izquierda debe medirse con el "pensamiento de la crisis" y con todas aquellas expresiones culturales que han intentado dar a todos los grandes temas que la crisis hizo emerger, soluciones dis-

tintas y hasta contrapuestas a las de la izquierda. Pero en esta relectura de las tradiciones culturales, incluidas las de derecha, la distinción entre cultura y política —como esferas comunicadas pero sustancialmente autónomas— no puede ser soslayada. Aceptar el terreno de la confrontación significa en cierto modo admitir que entre la cultura de derecha y la cultura de izquierda hay un punto de encuentro, la común necesidad de responder críticamente a la "anarquía del mundo burgués". En torno a los nudos cruciales de aquellos umbrales críticos de la modernidad, de las que Bobbio llama "promesas incumplidas de la democracia", se abren los espacios comunes de confrontación y de intercambio entre las culturas de derecha y de izquierda. Pero para que la cultura opere como corrosiva de las posiciones preconstituidas, de los compartimentos estancos, de las exclusiones que pretenden separar con una valla infranqueable lo que debe circular, es preciso arrancar de un terreno común, de un cemento de la unidad nacional, de una condición de permanencia de la república. ¿Qué otra cosa que un sentimiento democrático y antiautoritario puede fundar una forma de socialidad que profundice la laicización de la vida nacional? ¿Cómo es posible "favorecer la circulación de ideas y de valores" si no se acepta como imperativo moral el reconocimiento de la libertad de pensamiento y el principio de tolerancia? ¿De qué otro modo se puede garantizar la legitimidad de la confrontación y la civilidad del diálogo?

La derecha antiliberal argentina, o "ultraderecha", ha contribuido a barbarizar la política con su espíritu excluyente y su recurrencia a la violencia y al terrorismo. No es ésta una característica únicamente suya. Los fenómenos de barbarización habitaron y aún siguen habitando a una parte de la izquierda argentina. La posibilidad de abrir un espacio cultural de plena confrontación de ideas supone una revisión *política* —lo cual tiene efectos inevitables sobre la propia cultura— de sus supuestos: la aceptación de la violencia y de la discriminación. Hasta que esta revisión no se produzca resulta impensable una ruptura de las aduanas culturales. Si el pensamiento de

Gramsci cumplió en algunas partes el papel de mediador en un cruce de culturas irreconciliablemente separadas, es lógico que la irreductibilidad de la derecha argentina a la aceptación del principio de tolerancia y de libertad de pensamiento encuentre en el aniquilamiento de los "gramscianos" una manera de defender su identificación con la barbarie.

Apéndice 2
SOBRE LA CAMPAÑA DE RECORDACION ECHEVERRIANA

El centenario de la muerte de Esteban Echeverría, ocurrida en el exilio uruguayo el 19 de enero de 1851, fue ocasión para una audaz "campaña de recordación echeverriana" llevada a cabo por un bloque de intelectuales liberal-democráticos, socialistas y comunistas. Un año antes, el gobierno de Perón había organizado un sinnúmero de iniciativas conmemorando el centenario de la muerte del general José de San Martín, el llamado "año sanmartiniano", con la intención no sólo de usufructuar para su política la figura englobante del "padre de la patria", sino también de mostrar en los hechos la hegemonía cultural alcanzada por una corriente política tradicionalmente enfrentada al mundo de los intelectuales. Por esta circunstancia, la campaña de homenaje a Echeverría fue una desafiante respuesta de los intelectuales "libres" a las tendencias autoritarias, tradicionalistas y corporativas que denunciaban en la política cultural del régimen peronista. La recuperación de la doctrina democrática de la generación del '37 formaba parte de una batalla por una nueva dirección, nacional-popular y democrática, de la cultura argentina. Y constituía, en esencia, una acción tendiente a preservar esa "tradición revolucionaria de Mayo", contra la cual dirigía el llamado revisionismo histórico todas sus reflexiones y propuestas ideales.

En un discurso pronunciado el 4 de abril de 1952, en el

banquete celebratorio que con motivo de la aparición de su libro sobre Echeverría organizara un grupo de intelectuales democráticos, Agosti definió del siguiente modo el sentido del combate por el "renacimiento echeverriano": "Un retorno a aquellas fuentes [la doctrina de la cultura militante], una voluntad de reconquista de nuestro patrimonio cultural, una asunción de los deberes de la inteligencia crítica, nunca más apremiante que en estos días cuando los secuaces –unas veces confundidos y otras tantas interesados– del llamado 'revisionismo histórico' intentan desnudarnos de nuestra razón de ser como argentinos y como americanos" ("Sustancia actual de Echeverría", incluido en *Para una política de la cultura*, 2a. edic., Buenos Aires, Ediciones Medio Siglo, 1969, pp. 191-192).

Que la campaña de recordación echeverriana era para los comunistas, pero también para intelectuales como Carlos Alberto Erro, o José P. Barreiro, para dar dos ejemplos significativos, algo más que un hecho anecdótico motivado por una efemérides circunstancial está claramente expresado en otro párrafo del mismo discurso: "Tenemos motivos muy fundados para ser optimistas, porque la campaña de recordación echeverriana ha revelado que existen intactas reservas morales y fuerzas culturales de actuación suficiente como para pensar en una reordenación del país, como para sobreponerse a las coerciones del presente, como para negarse con firmeza a las melancólicas y perniciosas reconstrucciones del pasado, y como para poner en el porvenir, igual que Echeverría, la edad de oro de la República Argentina. Hombres provenientes de distintos núcleos sociales, profesando ideas políticas y filosóficas a veces contradictorias y practicando profesiones divergentes, han coincidido a lo largo de la República en este pensamiento fundamental. Por ello he afirmado que el virtual redescubrimiento de Echeverría debe señalar una mudanza apreciable en la conducta de la intelectualidad argentina, y estoy convencido de que si aquellas voluntades dispersas consiguen acompasar su esfuerzo en un propósito organizado, llegarán a desempeñar a corto

plazo una eminente función esclarecedora" (*ibid.*, pp. 192-193).

La envergadura y el efecto expansivo del movimiento se evidenció, entre otras cosas, en la sorprendente cantidad de obras publicadas por esos años y dedicadas a "escrutar el pensamiento de Echeverría". Veamos algunas de ellas: Alfredo L. Palacios, *Esteban Echeverría. Albacea del pensamiento de Mayo*, Buenos Aires, Claridad, 1951 (con dos ediciones el mismo año y una tercera en 1955); José P. Barreiro, *El espíritu de Mayo y el revisionismo histórico*, Buenos Aires, Claridad, 1951; José Luis Lanuza, *Echeverría y sus amigos*, Buenos Aires, Raigal, 1951; Ernesto Morales, *Esteban Echeverría*, Buenos Aires, Claridad, 1950; Benitto Marianetti, *Esteban Echeverría. Glosa de un ideario progresista*, Buenos Aires, Fundamentos, 1951; Julio A. Notta, *Echeverría. Letra y espíritu en su obra*, Buenos Aires, 1951; Tulio Halperín Donghi, *El pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951; Nydia Lamarque, *Meditación sobre Esteban Echeverría*, Buenos Aires, 1951; Plácido A. Horas, *Esteban Echeverría y la filosofía política de la generación de 1837*, Mercedes, Universidad Nacional de Cuyo, 1950; Ricardo M. Ortiz, *El pensamiento económico de Echeverría. Trayectoria y actualidad*, Buenos Aires, Raigal, 1953; Pablo Rojas Paz, *Echeverría, pastor de soledades*, Buenos Aires, 1951. Hubo además numerosísimas contribuciones en forma de ensayos y conferencias de Carlos Alberto Erro, Julio Noé, Juan Mantovani, Santiago Monserrat, Raúl Larra, Amaro Villanueva, Leónidas de Vedia, Raúl Navarro, Pablo Lejarraga, Julio Aramburu, Ernesto Castany, Roberto F. Giusti y otros. En 1951 la Editorial Claridad publicó, además, las *Obras completas* del autor en un tomo, de las que luego se hicieron otras ediciones. Sobre este movimiento intelectual pueden leerse las consideraciones que hace Giusti en su artículo "Defensa del espíritu de Mayo", que destinado a comentar el ya mencionado libro de Barreiro ejemplifica el espíritu con que los intelectuales de filiación liberal-democrática llevaron adelante esta contienda cultural, y aceptaron con beneplácito la compañía de

sus congéneres comunistas. "Creo que es aquí el lugar de anotar —afirma Giusti— que el comunismo, aunque ideología totalitaria, encara la historia nacional de los pueblos con criterio opuesto al nazifascismo, recogiendo la tradición democrática y liberal burguesa y proponiéndose como su continuador, por supuesto para superar esa fase de evolución social. Algunas de las contribuciones más apreciables a la explicación del pensamiento de Echeverría han sido aportadas por militantes comunistas: Agosti, Notta, Marianetti. Particularmente valioso es el libro de Agosti" (Roberto F. Giusti, *Momentos y aspectos de la cultura argentina*, Buenos Aires, Raigal, 1954, p. 121). En el mismo sentido, Carlos Alberto Erro encontraba coincidencias saludables entre el autor del *Echeverría* y los intelectuales democráticos liberales en la consideración del pasado argentino. "Conociendo la posición comunista de Agosti —dice Erro— todos los lectores situados al margen del ideario y de la teoría de Marx y sobre todo de las formas que ha adoptado en las aplicaciones conocidas se formularán esta cuestión: ¿Agosti aplaude el pensamiento de Echeverría solamente porque lo considera útil para acelerar la realización de su ideal político o lo aplaude también porque es quien con más lucidez abrazó en nuestra tierra *grandes principios que creemos que tienen validez intemporal*: la soberanía del pueblo, el respeto a los fueros de la persona humana, la libertad de pensamiento, de culto, de expresión y de prensa, y el amparo y reconocimiento de los derechos de las minorías? Al adentrarse en la urdimbre del pensamiento echeverriano, Agosti *rescata esencias que pueden ser fecundas para su propio ideal político*; pero que también lo son, sin duda alguna, para cualquier pensamiento militante que esté a la altura de las necesidades del país en la grave hora que nos toca vivir, y ello asegura la perduración de la obra por encima de sectas y partidos" (*Sustancia actual de Echeverría*, Buenos Aires, 1952, p. 5. El folleto recoge las intervenciones en el banquete celebratorio con motivo de la aparición del *Echeverría* del 4 de abril de 1952. Los subrayados me pertenecen).

Esta alianza intelectual fue posibilitada, como se deduce de las palabras de Giusti y de Erro, por la urgencia de ofrecer un frente laico de resistencia al revisionismo histórico en ascenso y al autoritarismo peronista. Y por esta razón estaba destinada a zozobrar apenas se produjera el esperado derrumbe del régimen contra el cual se unían. Ocurrido el golpe de septiembre de 1955 comenzarán a escindirse y a distanciarse todos aquellos grupos intelectuales a los que la lucha antifascista y la guerra, primero, el peronismo luego, habían aproximado y hecho confluir en la Unión Democrática. Unidos por motivaciones de defensa de ciertos espacios democráticos, antes que por un programa englobante de reconstitución de la sociedad, esa extendida franja de intelectuales laicos que habían custodiado el espíritu de la Reforma Universitaria, dando lugar a instituciones tales como el Colegio Libre de Estudios Superiores o la AIAPE, en los años treinta, y esa campaña de recordación echeverriana en los tiempos difíciles del peronismo, se disgrega por completo.

El caso de ASCUA merece un comentario aparte porque este grupo de intelectuales, más democráticos que liberales por sus posiciones doctrinarias y políticas, nace precisamente de las desinteligencias producidas en el movimiento echeverriano de 1951. No es difícil comprender las razones de tales desinteligencias si recordamos que fue por esa época cuando se produjo en la dirección del Partido Comunista el viraje político que habría de arrastrarlo hacia un amplio acuerdo con el peronismo y una ruptura súbita de amarras con sus aliados de la franja democrática y liberal. No obstante su breve duración, la posteriormente denostada "desviación nacionalista burguesa" condujo de hecho a la disgregación del movimiento de 1951 y al reagrupamiento de los ex aliados en un nuevo movimiento denominado ASCUA. Pocos años después, la emergencia de la experiencia frondizista agudizará distanciamientos que sólo se limarán en parte cuando en la lucha contra la enseñanza libre en 1959 el frente laico vuelva transitoriamente a reconstituirse.

El hecho es que por esos años del posperonismo se ini-

ciará un doble proceso de "nacionalización" intelectual y política de la izquierda argentina y de progresiva pérdida de nervadura democrática en un liberalismo siempre más proclive a buscar en soluciones autoritarias la respuesta adecuada a los problemas planteados por la inclusión de las masas peronistas al sistema político. Entre este doble movimiento de pinzas no quedaba espacio alguno para esa escuálida corriente democrática que con la constitución de ASCUA creía poder dar inicio a un movimiento en condiciones de mantener unidos la esencia del liberalismo, como credo de libertad, con una propuesta verdaderamente democrática de reconstitución de la sociedad argentina. En 1962 se autodisuelve y el comunicado con el que clausura diez años de vida política e intelectual ilustra como ningún otro hecho el profundo desaliento que habita en una inteligencia a la que "lo sombrío del momento actual" y la incertidumbre "sobre el futuro inmediato" la lleva a concluir que "resulta estéril todo esfuerzo serio y sincero para comprender racionalmente la realidad argentina". Que era, según ASCUA, la realidad de un país "que ha dejado de ser nación".

La disolución de ASCUA no fue, como pronosticaba Agosti, el punto de "arranque de una auspiciosa autocrítica" ("El final de ASCUA", en *Hoy en la cultura*, núm. 4, julio de 1962, bajo el seudónimo de Hugo Lamel), ni "la caducidad de un estilo y de un método de la vida argentina", como sostuvo en un lapidario artículo publicado en *Cuadernos de cultura*. La clave para los desconciertos actuales, aclaraba con soberbia Agosti, no podía ya ser buscada en un pensamiento que, como el liberal, era "expresivo de una Argentina vuelta hacia el pasado obstinadamente ofrecido como hermoso modelo sin fracturas". Debía ser hallada en la filosofía militante de la clase obrera: el marxismo-leninismo. "La filosofía del marxismo-leninismo es ahora (¡recordemos que está escribiendo en 1962!) el centro de atracción, o por lo menos de curiosidad intelectual, de las nuevas promociones argentinas, cada vez más alejadas de la interpretación liberal. Sabíamos que éste no era un debate meramente teórico. La disolución de

ASCUA se encarga ahora de probarlo. Mientras el marxismo-leninismo proporciona sagaces elementos para comprender y transformar la realidad argentina, el liberalismo se confiesa inhábil para interpretarla racionalmente. Es el reconocimiento de su derrota" ("La inteligencia inhábil", en *Cuadernos de cultura*, núm. 58, julio-agosto de 1962, p. 7).

En realidad, lo que Agosti se mostraba inclinado a considerar como "un hecho culturalmente positivo" era, desdichadamente, un nuevo elemento que se sumaba al cuadro de degradación creciente de la vida intelectual y moral de la sociedad argentina y el testimonio más desconsolador de la imposibilidad de la inteligencia, de toda ella y no sólo de la de extracción liberal-democrática, de mantener contra las fuerzas destructivas de la propia sociedad un tejido cultural resistente desde donde preservar la virtualidad de una reconstrucción democrática. La sociedad evolucionaba hacia un callejón sin salida y sus protagonistas no eran sino aprendices de brujo de una tragedia que no previeron y que, por el contrario, contribuyeron a desatar. Los temas centrales del debate que en la Argentina posperonista enfrentaron a los comunistas con sus ex aliados liberales y democráticos pueden ser seguidos, desde la perspectiva comunista, en *El mito liberal* y en *Nación y cultura*, ambos de Agosti y publicados en 1959; desde la perspectiva liberal-democrática en una serie de revistas de la época y hoy inencontrables como ASCUA, *Liberalis*, *Sagitario* y también en *Sur*.

Pero para retornar al motivo de esta digresión, corresponde insistir en que ningún otro que Agosti, y los intelectuales a él más estrechamente vinculados, intentó utilizar las elaboraciones de Gramsci para iluminar aspectos o momentos de un pensamiento democrático argentino al que contribuyó a perfilar pero con el que finalmente se distanció. Y este hecho no deja de sorprender, aun cuando constituye una prueba más de la escasa circulación que por los años cincuenta tenían las ideas de Gramsci y su casi nula presencia en la publicística de la izquierda. Es

en este sentido que el libro de Agosti sobre Echeverría adquiere el significado de una obra precursora y su no reedición el signo premonitorio de las dificultades que el pensamiento del gran sardo debió sortear para que a fines de los cincuenta comenzaran a traducirse y a conocerse sus *Cuadernos de la cárcel*.

Apéndice 3
LA ACEPTACION DE LA HERENCIA DEMOCRATICA

Todavía en 1934, Rodolfo Ghioldi, que era muy respetado en los medios comunistas como un estudioso marxista de la historia nacional y cuyos juicios tenían además el peso indiscutido que le otorgaba su condición de dirigente máximo del PC, manifestaba su rechazo a cualquier tipo de aproximación de la tradición ideal del partido a la herencia democrática. "En suma, la generalidad [de los voceros "de la reacción y el socialfascismo" en el contexto de su artículo] concuerda en establecer la revolución de Mayo como revolución democrática. Es ésta una de las múltiples falsificaciones de la historia argentina [...]. Precisemos, pues, la 'tradición de Mayo', de la que Alberdi sería supremo artífice. Y busquémosla en Echeverría, el inspirador de la Asociación de Mayo, creada en 1837 [...]. Todo Alberdi, en lo fundamental, está en Echeverría. En lo democrático, en el miedo a la masa, en lo que debe ser el país. Alberdi lo sigue paso a paso. Alberdi tiene sus propios méritos, y son principalmente su desarrollo consecuente de una política de entrega al capital extranjero y su toma de partido por los caudillos feudales del litoral en las luchas internas entre los bandos de hacendados. Se presenta a Alberdi inseparable de Urquiza; pero es una ingratitud de sus apologistas no mostrarlo inseparado de Echeverría" ("Juan B. Alberdi", en *Soviet*, año II, núm 7, 1 de agosto de 1934, pp. 21 y 22). En la perspectiva de esa olvidada requisitoria contra la llamada "tradición de Mayo", ésta ten-

dría por finalidad "corromper ideológicamente al proletariado y a las masas, para someterlos políticamente a la reacción. Será la misión de este renacimiento alberdiano, propulsado especialmente por el socialfascismo" (*ibid.*, p. 24). La diatriba de Ghioldi contra Alberdi reconoce como motivación la declaración del Partido Socialista en su congreso de Santa Fe sobre la necesidad de buscar sus fuentes ideológicas en la tradición liberal.

Ghioldi responde con un artículo que "no tiene la pretensión de agotar el problema, sino de plantearlo" por cuanto "es tarea del marxismo-leninismo argentino poner al descubierto todo el fondo de la ideología alberdiana (y desde luego, también la de Sarmiento, Mitre, etc.), mostrando su contenido de clase, su función en el pasado, su rol en el presente" (*ibid.*, p. 21). Para el dirigente comunista en función de historiador, "la burguesía, la pequeña burguesía, el Partido Socialista, la intelectualidad, buscan de paralizar al proletariado amarrándolo a la ideología alberdiana [...]. En resumen, como lo sintetizó admirablemente el congreso de Santa Fe: Alberdi contra Marx" (*ibid.*). En 1934, y aceptando la contraposición, Ghioldi colocaba al marxismo fuera de cualquier conciliación con la tradición liberal; tres años después, el semanario de los comunistas argentinos *Orientación* será uno de los más fervorosos propagandistas de esa tradición, participará en los homenajes al centenario de la generación del '37 y establecerá con ella una estricta línea de continuidad ideológica. En adelante, Alberdi estará junto a Marx y así habrá de aparecer, simbólicamente, en la iconografía incluida en el *Esbozo de historia del Partido Comunista de la Argentina* (Buenos Aires, Editorial Anteo, 1947, pp. 5 y 150).

Los comunistas se mostrarán como los más firmes custodios de una tradición que tendrá en la revolución de Mayo y las elaboraciones de la generación del '37 sus dos momentos indiscutidos de concreción. Los vaivenes políticos los llevarán a dilatar o restringir su prolongación hasta la generación del '80. Pero ésta será una polémica

nunca saldada a través de un debate público; seguirán existiendo voces que no siempre acordarán con la línea cultural predominante pero que por disciplina partidaria o por imposibilidad de manifestarse acallarán sus diferencias. Tal es el caso de un ensayista sagaz y excepcionalmente perceptivo de los fenómenos del mundo popular subalterno. Me refiero a Amaro Villanueva, cuya obra aún espera ser recogida y cuya memoria, salvo pocas y honrosas excepciones, nunca obtuvo de sus propios compañeros de ideales el reconocimiento que se merece. Para nadie eran un secreto sus profundas diferencias con una visión de la historia nacional que despreciaba tradiciones que un modelo civilizatorio no popular pretendió extirpar aun con la violencia estatal. Nunca esas diferencias se tornaron públicas, excepto en virtud de circunstancias aleatorias como fue el caso en 1952-1953 con la crisis provocada por la llamada "desviación de Real". Por el informe de Codovilla nos enteramos del juicio que merecieron a Juan José Real, uno de los dirigentes máximos del partido y autor del *Manual de historia argentina* con el que se formaban sus cuadros, las posturas de Villanueva:

"¿Por qué estallé en iras contra Amaro Villanueva, por sus lloriqueos sobre los pobrecitos jóvenes que abandonan el campo y se vienen a 'corromper' a las fábricas de la ciudad? Porque es una tendencia en nuestra intelectualidad, en Gudiño Kramer, en Manauta, en otros. Porque es una bandera de la burguesía agraria que no quiere dejar escapar a la juventud del campo. Porque es una bandera de la sociedad rural. Porque es una bandera reaccionaria. Este es el aspecto político del asunto" (Victorio Codovilla, *Trabajos escogidos*, t. III, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1964, p. 96).

Es significativo que Real destaque la existencia de una verdadera "tendencia" en la intelectualidad comunista cuyos integrantes, por los nombres que menciona, son todos de provincias afectadas por las características concretas de la evolución del capitalismo argentino que obedece a una lógica centralizadora que aniquila las economías

regionales y anula los rasgos del federalismo argentino. Precisamente sobre este tema y a propósito de una conferencia de Rodolfo Ghioldi, Amaro Villanueva ofrece su visión del nexo entre tradición y comunismo en el marco de una solución de masa del problema del federalismo:

"Finalmente, la opinión pública [...] tiene en esta exposición de Ghioldi una prueba evidente de la amplia comprensión y la sincera responsabilidad con que el comunismo argentino siente los más íntimos aspectos de nuestra tradición, pero de la tradición pública, colectiva, nacional, de la patria, que es del hombre y de la tierra y, por lo tanto, creadora, liberadora y progresista, no la falsa, supersticiosa y estática tradición de las clases oligárquicas, recibida de los imperialismos sin más patria que la ventaja y el rédito. Ghioldi ha planteado el problema del federalismo y le ha dado solución dentro de la más sólida tradición del pensamiento argentino y del sentir tradicional del pueblo argentino [...]. Es tiempo que todos sepan de una buena vez que el comunismo no puede ser ajeno a las tradiciones nacionales, porque es el pueblo mismo, que es quien crea y da perennidad a sus tradiciones. [...] Y así, en la solución de este problema argentino del federalismo y las autonomías provinciales, Ghioldi, comunista, vincula la tradición más auténtica del pensamiento nacional a la más digna tradición cívica del pueblo argentino, convocándolo a la gesta decisiva de la democracia en el país." Y concluía con una fórmula con la que sintetizaba su pensamiento: "Comunismo: tradición y vanguardia al mismo tiempo" (Amaro Villanueva, "Federalismo y autonomía provinciales. En torno a una conferencia de Rodolfo Ghioldi", *Orientación*, núm. 377, 5 de febrero de 1947, año X, p. 7).

La conferencia de Ghioldi y el artículo de Villanueva, escritos hace ya cuarenta años, nos iluminan sobre la persistencia de viejos males, pero también nos enfrentan a la inaceptable pérdida de sensibilidad del espíritu público argentino frente a los problemas fundamentales. ¿Quiénes hoy, excepto unas poquísimas voces que claman en el

desierto, estarían dispuestos a aceptar de verdad, y no por oportunistas razones de competencia política, que "el problema del federalismo no es un problema en sí, no es un problema despegado de todas las cuestiones argentinas generales; fue siempre el problema que estaba en el fondo de todos los demás problemas, y también sigue siéndolo en la actualidad"? No es un puro resultado del azar que la cultura argentina haya arrinconado en el desván de los trastos viejos todo un filón de pensamiento que hacía depender de un federalismo efectivo la posibilidad de constitución de una República verdaderamente democrática.

Amaro Villanueva es, quizás, un caso emblemático de esa marginalidad o "falta de éxito", como en confianza le decía a algún amigo, de una franja de intelectuales democráticos y socialistas más bien excéntricos a una *forma* determinada de organización de la cultura. Desde su muerte, ocurrida el 5 de agosto de 1969, muy pocos lo han recordado. Entre ellos, Luis Soler Cañas ("Amaro Villanueva, entre Martín Fierro y Lunfardópolis" en *Clarín / Cultura y Nación*, 12 de junio de 1973) y Raúl Larra, que en uno de sus libros traza un perfil pleno de simpatía y de respeto intelectual: véase "Amaro Villanueva y el idioma de los argentinos", en *Etcétera*, Buenos Aires, Anfora, 1982, pp. 171-177.

Apéndice 4
INTELECTUALES Y CLASE OBRERA

El nexo entre intelectuales y clase obrera ha sido siempre por sí mismo conflictivo. En sentido amplio, la historia del movimiento puede ser vista como la resultante de esta relación conflictiva entre una construcción teórica y una práctica política que hacían de tal nexo un fenómeno "necesario", por una parte, y por la otra la experiencia vivida de los trabajadores que indicaba en los hechos de qué modo y hasta qué punto era únicamente "posible". En los primeros años que sucedieron a la caída de Perón, el problema del "encuentro" de los intelectuales no peronistas con

la clase obrera que sí lo era en su aplastante mayoría, fue un tema central, dirimente, en los debates que atravesaron a la izquierda intelectual; una izquierda en expansión que se nutría de todos los fermentos críticos que portaba consigo una joven generación crecida bajo el peronismo.

En el artículo de Juan Carlos Portantiero, titulado precisamente "La joven generación literaria" (en *Cuadernos de cultura*, núm. 29, 1957, pp. 27-44), el encuentro o integración de ambas fuerzas —que, como afirmaba el autor, debía ser "raigal" y no sólo "literaria"— era expuesto en los términos más ideológicos que concretos utilizados habitualmente por la izquierda. Sin embargo, incluía un elemento de novedad que erosionaba esta postura tradicional: el tema de las generaciones y la admisión de que se estaba en presencia del problema de la soldadura entre una "joven" vanguardia literaria y una "vieja" vanguardia política objetivamente en oposición. Portantiero señalaba con razón que la específica actividad intelectual de aquella vanguardia, y el hecho de proceder "del cuerpo social más inestable, las clases medias", alimentaba su creencia de que podían "situarse al margen de las clases, por encima de ellas y de sus luchas" y esto provocaba la agudización de un conflicto que apareciendo como "generacional" era una forma encubierta de un conflicto "de clases". Para este análisis se servía de las sagaces observaciones incluidas en los *Cuadernos de la cárcel*. "La burguesía —dice Gramsci— no logra educar a sus jóvenes (luchas de generaciones); los jóvenes se dejan atraer culturalmente por los obreros y se hacen o tratan de hacerse sus dirigentes ('inconsciente' deseo de realizar ellos la hegemonía de su propia clase sobre el pueblo), pero en las crisis históricas vuelven al redil" (*Gli intellettuali e l'organissazione della cultura*, Turín, Einaudi, 1952, p. 43). En consecuencia, si los jóvenes intelectuales argentinos querían efectivamente ir al encuentro del pueblo, debían romper definitivamente con sus ataduras de clase y soldarse con la "clase progresiva", subordinándose a los "viejos" de ésta, lo cual no era sino una manera indirecta de sugerirles su afilia-

ción al Partido Comunista. Porque "la única agrupación política capaz de eliminar *naturalmente* (¡sic!) de su seno la discordia entre 'viejos' y 'jóvenes' es el Partido Comunista. Del mismo modo que sólo una sociedad sin clases terminará con el problema en el orden general" (*op. cit.*, p. 42; subrayado por mí). Pero al reducir el problema a la *forma* de su presentación, se dejaba de lado el núcleo más valioso de las observaciones gramscianas que pretendían demostrar hasta qué punto esa forma indicaba diferencias reales en términos de ideas y de posiciones concretas.

Sin embargo, hay que recordar que las puntualizaciones de Portantiero eran en cierto modo compartidas por otros portavoces de la joven generación intelectual provenientes del filón liberal-democrático como Ismael Viñas para dar un ejemplo. "Es necesario librarse —decía Viñas— de esa trampa que Portantiero nos recordara, citando a Gramsci: la tendencia que tenemos los hijos de las clases medias a abdicar del privilegio económico en que nos encontramos, pero sólo a condición de intentar reemplazarlo por el acatamiento que presten las clases proletarias a nuestro liderazgo; es decir, si ellas aceptan la presunta superioridad que nos da esa *cultura* que sólo se debe, justamente, a nuestro actual privilegio económico [...] Esa es la ilusión que malea la Reforma Universitaria, el gambito por el que las clases medias pretendemos llegar a ser los dirigentes en una nueva situación, por un movimiento dirigido por nosotros y en el que el proletariado sólo sería nuestra masa de maniobra" (Ismael Viñas, "Orden y progreso", en *Contorno*, núm. 9-10, abril de 1959, p. 23).

Digo "compartidas" no en el sentido de que Viñas coincidiera aquí con Portantiero en la definición del Partido Comunista como el instrumento único o privilegiado de mediación entre intelectuales y clase obrera, sino en el de un reconocimiento implícito de que en 1959 la respuesta a este problema ya no podía ser la que *Contorno* había dado a mediados de 1957. Si recordamos un iluminador ensayo de León Rozitchner escrito por esa fecha, el camino de la integración pasaba por el apoyo mutuo entre un sec-

tor de la clase media y el proletariado "en el seno de la intransigencia radical", como única posibilidad de materializar en los hechos "la única izquierda concreta que se da en estos momentos" (cf. "Lucha de clases, verificación del laicismo", en *Cuadernos de Contorno*, núm. 1, julio de 1957, p. 18). Frente a las críticas que desde la izquierda, y en particular desde las publicaciones comunistas, se dirigían a todo el grupo de *Contorno*, Rozitchner respondía con bastante sensatez:

"Llama la atención la displicencia con que los jóvenes que han adherido a un partido de izquierda, sea comunista o socialista, nos han enrostrado nuestra propia confesión de *no ser* proletarios. En la adhesión que ellos han dado creen haber *superado* todos los problemas inherentes a esa ambigüedad vivida que define la relación personal con la clase o el partido obrero. ¿Hubiera variado el desacierto o acierto de nuestros juicios por nuestra adhesión formal a cualquiera de estos partidos? En realidad no se trata de una ficha más, de una adhesión; se trata de un problema planteado en términos significativos. Se trata de expresar nuestra realidad. Y no vemos de qué privilegio dispondrían los que escriben *Cuadernos de cultura*, *Sagitario* o *Gaceta Literaria*, fuera del acierto expresivo que señala con mayor o menor imperiosidad el sentido de una acción propuesta" (*ibidem*).

Poco tiempo después las ilusiones del grupo *Contorno* respecto de la posibilidad de integración señalada por Rozitchner se mostraron ilusorias; es más, la defensa del laicismo que motivó su ensayo fue la manifestación de un quiebre que al ensancharse condujo a su definitiva ruptura con el frondizismo. Pero este fracaso no afectaba la validez de un razonamiento que enfatizaba la ambigüedad, o mejor dicho la conflictualidad que encerraba el problema del encuentro entre intelectuales y pueblo, porque no pasaría mucho tiempo sin que estallara también en el seno de la izquierda. La confianza en la supuesta capacidad de los comunistas de eliminar de un modo "natural" la discordia entre viejas y jóvenes generaciones tuvo ocasión de probarse y sus resultados fueron catastróficos.

Cuando en 1963 el Partido Comunista expulsó de su seno a los integrantes del grupo *Pasado y Presente* —Portantiero incluido—, las razones aducidas giraron precisamente alrededor de este tema, puesto que se los acusó de intentar introducir en el interior de esta organización una "inadmisible" cuestión generacional. En un artículo con el que intentó demoler críticamente el editorial del primer número de *Pasado y Presente* en el que se hacían ciertas consideraciones sobre este tema de las "generaciones", Rodolfo Ghioldi sermoneaba del siguiente modo:

"Una revista cordobesa 'de ideología y cultura', en la que figuran publicitariamente conocidos renegados, aspira en nombre de la 'intelectualidad' a la eliminación del leninismo [...]. La tarea acá sería la de unificar tales capas intelectuales por sobre las procedencias, y ello como albaceas de una nueva generación, propietaria ésta del verdadero tono nacional. Esos jerarcas del saber estarían llamados a hacerle las cuentas a las veleidades ideológicas y a inspeccionar de cerca la práctica revolucionaria de la vanguardia. Nueva generación [...]. La raíz no es el 'marxismo crítico' sino el orteguismo [...]. Pero si colocamos las generaciones por encima de todo ¿qué queda de las clases? Responde Ortega antropológicamente: no hay clases sociales, sino clases de hombres. Al parecer, y como tantas veces en el pasado, la burguesía cordobesa se las ha compuesto para dejar su impronta sobre ciertos círculos intelectuales" ("Sobre la edición de las Obras Completas de V. I. Lenin", en *Nueva Era*, núm. 6, pp. 21-22).

En una "Nota de la redacción" que la dirección de *Pasado y Presente* me encargó entonces, recuerdo haber ensayado una aclaración que se vincula a las consideraciones precedentes. Decía: "Si Rodolfo Ghioldi quisiera encontrar las fuentes de nuestro pensamiento 'generacional' podría haberse ahorrado el esfuerzo de erudición que significa rastrearlas en Haya de la Torre, Paz Estenssoro, Alfredo Palacios, Grondona, Julián Marías u Ortega y Gasset, recurriendo simplemente a Palmiro Togliatti, de quien hemos tomado lo central de la demostración. Sin embargo, la *boutade* no puede ocultar el hecho de que las

generaciones existen, de que el advenimiento de nuevas capas de jóvenes y su inserción en la vida política y social plantea siempre, a cualquier sociedad, problemas nuevos que tienden a expresarse a través de críticas dirigidas a las generaciones precedentes. No es casual que este problema de los 'viejos' y de los 'jóvenes' se plantee en los países capitalistas sino también bajo el socialismo. Hemos dicho casi textualmente que el marxismo aporta la posibilidad de resolver el problema y de que para esto es preciso estar permanentemente abierto a lo nuevo, ser capaz en cada momento de abandonar las frases hechas, el estereotipo, el lugar común, el dogmatismo. La respuesta que da Rodolfo Ghioldi demostrando que no existe el 'problema generacional', que quienes hablan de ello incurren en 'orteguismo', nos convence cada vez más de la justeza de nuestros planteos y de la estrechez de mira de aquellos izquierdistas que por temor a los fermentos críticos de las nuevas capas intelectuales, por temor a encarar una batalla a fondo por la destrucción de todo tipo de coagulaciones dogmáticas en el terreno de las ideas y de la acción, ocultan un conflicto que nace y se desarrolla en la medida misma en que tratan de ignorarlo" (cf. *Pasado y Presente*, núm. 2, julio de 1963, pp. 236-237).

Lo sucedido en el frondizismo y en el seno de las izquierdas comunista y socialista era la manifestación de una aguda crisis generacional. Las formas burocráticas y autoritarias con las que se pretendió "resolver" los complejos problemas de sedimentaciones culturales y políticas surgidos entonces indican que por esos años no existían otras posibilidades que un generalizado movimiento de rupturas, que fue el que en definitiva se impuso. En los sesenta, tanto los integrantes del grupo *Contorno* como los de *Pasado y Presente*, *La Rosa Blindada*, *El Obrero*, *Situación* y muchos otros alimentaron las formaciones de la nueva izquierda, y las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación (según la terminología gramsciana que comienza a filtrarse en los escritos de la época) fueron consideradas por ellos casi exclusivamente como alianza entre intelectuales "socialistas" y masas trabajadoras "peronis-

tas", no interesa a través de qué fórmulas organizativas y políticas imaginadas. A decir verdad, no creo que fuera imaginación lo que faltara en la búsqueda de caminos de salida, aunque debemos reconocer que la imaginación inicial se disipó cuando intentó ser poder y no dejó otra alternativa que la violencia armada. El hecho de que esta situación verdaderamente sin salida pareciera modificarse y encontrar una reconstrucción avanzada del sistema político con la irrupción y el triunfo del fenómeno camporista a comienzos de los setenta explica en buena parte la fascinación creciente que el movimiento Montoneros, y en menor medida el ERP, ejerció sobre toda la izquierda en su conjunto. Fascinación de la cual, es honesto recordarlo, la gran mayoría de los que protagonizamos las rupturas de los sesenta estuvimos presos hasta el derrumbe peronista.

Apéndice 5
GRAMSCI EN LOS MEDIOS LIBERAL-DEMOCRATICOS

En el área de la cultura democrática y próxima al Partido Socialista Gramsci era una figura más respetada que conocida. Excepto el caso particular del filósofo italiano Rodolfo Mondolfo, exiliado en nuestro país desde 1939, no creo que hasta los años sesenta fuera leído. Pero existen algunos antecedentes que muestran distintas vías de acceso de los intelectuales del filón liberal-democrático al conocimiento del autor de los *Cuadernos* y que ejemplificaré con tres casos.

El primero es realmente curioso. Se trata de un comentario de Ernesto Sábato sobre la publicación en italiano de las *Cartas de la cárcel* incluido en la revista *Realidad* (núm. 6, noviembre-diciembre de 1947, pp. 409-413). Leído hoy, casi cuarenta años después de su aparición, el artículo tiene un mérito adicional al intrínseco, puesto que es muy probablemente el primer comentario en español dedicado a rescatar la figura de Antonio Gramsci como pensador y hombre de ideales. *Realidad* era, como se pro-

clamaba en el subtítulo, una "revista de ideas" publicada entre 1947 y 1949 en Buenos Aires por un grupo de intelectuales democráticos nucleados en torno del filósofo Francisco Romero, que fue su director. Si se recuerda que en su breve pero intensa existencia, pues llegó a publicar dieciocho números, la revista incluyó frecuentes crónicas de la vida intelectual europea, y que la cultura italiana contaba con un comentarista agudo y conocedor de sus corrientes ideales como Renato Treves, no debería sorprendernos la precoz atención que Sábato prestó al epistolario de Gramsci. Las *Lettere dal carcere* acababan de obtener un éxito de público inusitado y el máximo galardón literario de Italia, el Premio Viareggio de 1947. Un premio, a su vez, decidido por unanimidad y para el libro que había conquistado más lectores en el año. De la justeza de una decisión que posibilitó que miles de italianos pudieran saber de la existencia de un pensador muerto en el aislamiento casi total apenas una década antes dio cuenta el propio Benedetto Croce al afirmar, con emocionadas palabras, su identificación con el espíritu que habitaba en las cartas. "El libro pertenece también —nos dice Croce— a quien es de otro y opuesto partido político, y le pertenece por doble razón: por la reverencia y el afecto que se prueban para todos aquellos que mantienen alta la dignidad del hombre y soportaron peligros y persecuciones, sufrimientos y muerte por un ideal, que es esto lo que hizo Antonio Gramsci con fortaleza, serenidad y simplicidad, de tal modo que sus cartas de la prisión suscitan horror y rebelión íntima contra el régimen odioso que lo oprimió y suprimió; y porque, como hombre de pensamiento, él fue de los nuestros, de aquellos que en las primeras décadas del siglo lograron formarse una mente adecuada para los problemas del presente".

A través de las crónicas de Renato Treves, o de las colaboraciones de quien, desconocido por esos años, es hoy un autor de fortuna entre los intelectuales americanos —me refiero a Norberto Bobbio—, un lector porteño al que la guerra había apartado de Europa podía mantenerse informado de los avatares del debate ideal de un país que inten-

taba clausurar, vertiginosamente, la brecha abierta con la cultura europea por el fascismo.

¿Pero qué podía saber de Gramsci un intelectual argentino en esos primeros años de posguerra? Muy poca cosa, por no decir nada. Y sin embargo... Es improbable que pudiera tener acceso a esa vieja edición de las *Memorias de un barbero*, de Germanetto, que Cenit publicó en Madrid allá por 1932. Pero de conocerla no podría dejar de reconocer con simpatía a esa figura esmirriada, maltrecha, de inteligencia deslumbrante, que en un encuentro furtivo en un tren intenta convencer al autor de la importancia política de una revista de cultura que se proponía titular *La Ciudad Futura*; tampoco podría olvidar el célebre medallón que de él hizo Piero Gobetti y que Germanetto, más conocido por el apodo de "Barba Roja", transcribe en su libro.

Caracterizado como una de las figuras más representativas del comunismo italiano, no sólo por sus condiciones políticas, sino también por su creatividad cultural, se podía entender por qué Trotski recurrió a él para aclararse a sí mismo y a los lectores la significación del futurismo italiano y su inicial vinculación con un movimiento obrero que como el turinés fue el protagonista de la experiencia de los consejos y el inspirador de *L'Ordine Nuovo*. La "Carta del camarada Gramsci sobre el futurismo italiano", como se recordará, fue incluida por Trotski al final del capítulo dedicado al futurismo ruso de su libro *Literatura y revolución*, del cual la editorial Aguilar de Madrid ya había lanzado una edición en español en los años treinta. (Tengo la impresión de que esta obra circuló bastante por los ámbitos de la izquierda intelectual americana pues la he visto en librerías de viejo y en bibliotecas particulares de Buenos Aires y de México, para tomar dos ciudades extremas.)

Es posible imaginar que llegara a las manos de ese intelectual argentino algún ejemplar del libro de Weiczen-Giuliani, *Historia del socialismo europeo en el siglo XX*, editado en México en 1943, en el que se presenta al movimiento del *Ordine Nuovo*, y por supuesto a Gramsci, consi-

derado su fundador, como los fermentos renovadores de mayor significación cultural y política para el socialismo italiano, un socialismo leído, cabe recordar, en clave liberal y siguiendo la inspiración de Carlo Rosselli y de Piero Gobetti. Por lo demás, es esta visión del entronque del movimiento liberal, o, más bien, del liberalismo ético-político con las nuevas experiencias del movimiento obrero de los consejos fabriles de Turín en 1920 la que tan bien bosqueja Renato Treves en el último capítulo de su ensayo dedicado a *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, que ediciones Imán publicó en Buenos Aires en 1944.

En ese clima intelectual todavía galvanizado por los ecos de la lucha antifascista es posible que perduraran los recuerdos de la campaña internacional en favor de la liberación de Gramsci que a mediados de los treinta encabezó Romain Rolland. Pero el hombre al que se intentaba rescatar de la prisión mussoliniana era el mártir sardo conocido únicamente por su militancia política comunista, y no el formidable escritor y pensador que las cartas por primera vez revelaron. Cuando en 1959 Gregorio Weinberg hizo publicar por Lautaro la primera edición en idioma no italiano de las *Cartas de la cárcel*, aquel clima intelectual se había disipado por los efectos de la guerra fría y del anticomunismo imperante en la sociedad argentina de posguerra. El hombre al que la cultura actual ubica entre los pensadores que en el siglo XX constituyeron la vanguardia intelectual y moral soportó un inmerecido ostracismo: de sus propios compañeros, pero también de una izquierda liberal que muy tempranamente contribuyó a revelárnoslo. No de Sábato, por supuesto, que tuvo siempre la virtud de recordarlo y de ponerlo ante la conciencia moral de los argentinos como un ejemplo a retener. Recordemos, entre otras, las dilatadas disquisiciones acerca de la importancia del discurso gramsciano para una consideración crítica más certera de las notas distintivas de la tradición ideal argentina que recorren las páginas de *La cultura en la encrucijada nacional*. Sin olvidar, por supuesto, el modo en que la figura de Gramsci aparece en *Abaddon el exterminador*. Ambas obras fue-

ron escritas por los mismos años y se publicaron en 1976, tal vez como otra evidencia más de un renovado interés por aquel al que treinta años antes había hecho conocer a los argentinos.

El segundo caso puede ser considerado como la evidencia de la brecha abierta entre la cultura de izquierda comunista y la que se nutría de vertientes liberal-democráticas. En el número especial que la revista *Sur* dedicó a las letras italianas en 1953, y que contó con la colaboración de un crítico marxista y de filiación comunista como fue Giansiro Ferrata, sólo se incluyeron de Gramsci algunas de sus cartas y no las más representativas de su estatura teórica e ideológica. La ficha biográfica inserta al final del volumen lo presenta como "un escritor político de formación croceana" y "el iniciador y animador de la renovación de la vida social y política italiana"; presentación que no por elogiosa da cuenta de la significación particular de Gramsci como "*maître-a-penser*" del movimiento obrero y reformador de la cultura nacional, según la precisa definición de Alain Tosel. Las cartas escogidas debían confirmar la caracterización hecha en la ficha y que rescataba fundamentalmente su perfil de figura civil; eran, como afirmaba la redacción de *Sur*, "un extraordinario testimonio moral" (véase número 225, noviembre-diciembre de 1953, p. 333; los fragmentos gramscianos están en las páginas 25-33). Un hecho que resulta curioso, si consideramos el cuidado y la inteligencia con la que *Sur* preparaba sus fascículos, es que en ninguna parte se menciona la publicación del epistolario completo ocurrida en Buenos Aires tres años antes y que no encontró en *Sur* eco alguno. Lo que nos hace pensar que antes de 1953 Gramsci no era conocido por sus redactores. De cualquier modo, la publicación de un número especial de la revista dedicado íntegramente a la cultura italiana —como en los años cuarenta se hizo con la francesa y la inglesa— es una demostración más del creciente interés que el despertar de la cultura peninsular suscitaba por esos años en los lectores argentinos.

El tercer ejemplo a recordar fue la publicación por Edi-

torial Raigal del libro de Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico en F. Engels* (Buenos Aires, 1956). La nueva edición incluía entre otros apéndices un ensayo dedicado a nuestro autor: "En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis" (pp. 383-413). El hecho tenía una doble significación por el prestigio de que gozaba Mondolfo en los círculos filosóficos como intérprete de un marxismo leído en clave activística, pero también por el sello editorial que decidió publicarlo "con la seguridad de contribuir al esclarecimiento de un tema de apasionante interés en nuestros días", como rezaba el texto de la presentación.

Dirigida por Antonio Sobral —figura intelectual y política de relieve, animador de esa experiencia pedagógica notable que fue, y pienso que sigue siendo, el Instituto Bernardino Rivadavia de Villa María—, la Editorial Raigal se constituyó a comienzos de los cincuenta con el propósito de contribuir a la nacionalización de una cultura democrática que debía confrontarse con el peronismo y con los efectos devastadores de su acción en el plano de la cultura política. Se trataba de rearmar científica y técnicamente una oposición heterogénea y distanciada de la realidad y de la actualidad del país como consecuencia del confinamiento político al que el régimen la condenara. Raigal fue, por sobre todo, una gran empresa de cultura en situaciones muy difíciles para poder realizar en forma plena un proyecto de tal magnitud. Por la filiación política de sus animadores, mantenía vínculos con la intransigencia radical y, en su medida, desempeñó el papel de relacionar a todas aquellas fuerzas intelectuales próximas a la corriente interna que, dirigida por Arturo Frondizi, se aprestaba a conquistar la dirección de la UCR. Su trabajo editorial procuró suministrar aquellos elementos concretos necesarios para que una nueva élite política en gestación —y que creía saber lo que debía hacerse después de ocurrida la esperada caída de Perón— pudiera efectivamente realizarlo. De las innumerables obras publicadas sobre la historia de las ideas económicas y sociales del país y los problemas concretos con los que tenía que enfrentarse, que el espíritu de investigación y la pasión por

los hechos del ingeniero Ricardo M. Ortiz —director de esa colección— contribuyó como pocos a develar, recordemos una que marcó toda una nueva dirección de trabajo. En 1955, el año de la crisis, apareció la *Estructura social en la Argentina*, de Gino Germani, obra que aún sigue siendo única en su género y que representó un ejemplo concluyente de la obsesión por lo concreto que comienza a abrirse paso. Si la colocamos bajo esta iluminación, la publicación del libro de Mondolfo por una editorial identificada con una corriente cultural determinada adquiría el significado de un reconocimiento no sólo del perfil moral y cívico de un filósofo ilustre, sino también, en cierto modo, de la proximidad de esa cultura democrática con la problemática que el autor abordaba: una reconstrucción de la genuina filosofía de Marx y Engels que descubría en ella la "inspiración de libertad humana" como fundamento. El ensayo de Mondolfo es un meditado intento de ajustar cuentas con Gramsci volviendo a examinar las relaciones del autor con la tradición del marxismo italiano según una línea de continuidad que a partir de Antonio Labriola los incluye a ambos. Mondolfo está convencido de que "es bastante probable que Gramsci, aun conociendo (escasamente, según parece) algunos de mis estudios sobre el marxismo, no haya recibido la influencia de mi interpretación" (p. 385). Pero afirma que entre ambos hay puntos de afinidad que proceden del hecho de la común derivación labriolana de sus perspectivas. Desde este terreno se propone indagar "algunos aspectos esenciales de las concepciones de Gramsci" que esclarezcan "en qué puntos coincidimos y en cuáles estamos orientados en direcciones opuestas, en nuestras respectivas concepciones de la filosofía de la praxis" (p. 386).

La coincidencia resultaba obvia y versaba sobre un elemento fundamental: la afirmación de la filosofía de la praxis como opuesta igualmente al determinismo fatalista del materialismo y a la "voluntad de creer" del sindicalismo soreliano. La divergencia que luego Mondolfo descubre en los respectivos programas políticos que uno y otro construyen a partir de esa supuesta concepción común se

debe, en su opinión, "a una contradicción en la cual viene a incurrir Gramsci respecto de este principio básico de la filosofía de la praxis" (p. 389). Gramsci no plantea en realidad un programa reconstructivo que surja de la propia masa del proletariado y que en la lucha por imponerse promueva y dirija una acción solidaria de conquista y de preparación de la nueva sociedad. Según Mondolfo, "antes que de la formación, educación progresiva y ejercicio de la voluntad colectiva de la clase, Gramsci se preocupa por la existencia y por la intervención de un núcleo directivo consciente y enérgico, esto es de *un partido* que, en virtud de un plan realista, guíe y organice dinámicamente a la clase proletaria [...]. La conciencia y voluntad constructiva de las cuales él siente y afirma la exigencia, es la de una minoría resuelta, de una élite política dirigente del tipo jacobino francés o bolchevique ruso, no la de la colectividad del proletariado. Es éste un punto de divergencia entre su concepción y la mía, la cual no destruye, sin embargo, la coincidencia de nuestras críticas al carácter negativo del mito soreliano (y de toda concepción catastrófica) que falta a la exigencia histórica de educar positivamente la voluntad y la acción del proletariado para la obra de construcción de la sociedad futura" (pp. 395-396).

Lo que Mondolfo rechazaba de Gramsci no era, por tanto, su concepción filosófica, ni el papel asignado a las élites políticas en la historia, sino el tono jacobino-bolchevique o aun revolucionario que dio a su formulación del bloque histórico. Nuevamente se volvía a plantear la diferencia que motivó en 1919 la nota crítica de Gramsci: "Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo" y en la que denuncia su rechazo de la experiencia rusa como pura actitud profesoral. "Su amor por la revolución —afirma con burlón menosprecio— es amor gramatical. [...] La posibilidad de un desarrollo social en la Revolución Rusa se le escapa totalmente a Mondolfo asi como al gramático se le escapa siempre el alma de la poesía" (Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, Turín, Einaudi, 1975, pp. 374 y 375).

Para Mondolfo la Revolución Rusa era el resultado de un forzamiento de la realidad y sus rasgos dictatoriales

eran connaturales a esta situación. Al aceptar dicha experiencia Gramsci estaba obligado a oscilar entre distintas exigencias de sus propias formulaciones con el consiguiente abandono "de los criterios de madurez histórica que no obstante admite como punto de partida de toda la filosofía de la praxis". "Estos son los puntos en los cuales, en nombre de Marx, nos volvemos contra las tesis de Gramsci conformes con la teoría y la práctica bolcheviques", concluía Mondolfo, para agregar luego un reconocimiento leal a "un Gramsci profundamente marxista que se subleva con nosotros contra el Gramsci leninista y estalinista, y que nos ofrece las argumentaciones y los medios para una refutación, cuya eficacia proviene precisamente del hecho de ser una autorrefutación" (p. 413).

A la distancia, se puede reconocer la razón que le asistía a Mondolfo cuando cuestionó la experiencia soviética y la teoría leninista y con éstas todas aquellas formulaciones de Gramsci en las que aparecía más adherido a una empresa de la que, no obstante, fue en los *Cuadernos* mucho más crítico de lo que Mondolfo, y todos nosotros, supimos ver en su momento. Sin embargo, su error fue creer que las aparentes semejanzas entre sus formulaciones filosóficas y las que podían leerse en Gramsci expresaban coincidencias que en definitiva no existieron. Es posible que la predilección por las precisiones gramaticales que éste le criticó en 1919 lo traicionara una vez más cuando creyó descubrir en él un criterio de "madurez histórica" idéntico al suyo y al que convirtió en una suerte de patrón de medida para juzgar los hechos. No hay en Gramsci reconocimiento alguno de la autonomía de las estructuras económicas "objetivas"; en definitiva, la resistencia inercial de las estructuras era producto de determinadas opciones culturales y por esto su concepción tendía a colocarse más allá, y no más acá, de los mismos fundamentos de la teoría de Marx que Mondolfo, en cambio, aceptó *in toto* y de la que se propuso ser un intérprete fiel.

De nada de esto tenía yo conciencia cuando escribí un injustificado y burdo ataque a una perspectiva analítica que debería haberme inspirado una polémica menos doc-

trinaria y más comprensiva de los problemas que Mondolfo planteaba con su artículo: "¿Marxismo versus leninismo?", en *Cuadernos de cultura*, núm. 33, diciembre de 1957, pp. 90-96. Mi respuesta a lo que consideraba una crítica "revisionista" del marxismo evidencia la imposibilidad en que me encontraba —y no sólo yo, por supuesto— de aceptar un plano analítico que de algún modo pusiera en cuestión la identificación de Gramsci con Lenin, que era mi punto de partida. Se entiende que negando cualquier tipo de diferencia me encontraba imposibilitado de encarar un examen meditado y con mayores fundamentos de la postura de Mondolfo. Frente al doctrinarismo de Mondolfo —pues, bien analizada, su concepción está teñida de tal— no era posible responder con el voluntarismo leninista, o mejor estalinista, que en última instancia no era sino el reverso de una misma medalla en el terreno ideológico, pero infinitamente más pernicioso en el terreno práctico, de la acción política. Si la concepción mondolfiana de la "madurez económico-política del sistema capitalista fundante de un proceso de subversión de la praxis" era un modo de esquivar en la teoría lo que no se podía resolver en la práctica de la acción socialista, no era una respuesta adecuada depositar en las virtudes nunca cuestionadas de un partido la posibilidad de aprovechar en un sentido revolucionario una "madurez" que se colocaba en otra parte: en el sistema en su conjunto, "en el eslabón más débil del imperialismo capitalista". Era el concepto mismo de madurez lo que debía ser cuestionado, pero para esto era necesario salir de toda la tradición marxista.

La identificación del leninismo con el marxismo comenzará a ser cuestionada años después, y de manera vacilante, velada como estaba por las limitaciones que me imponía mi militancia comunista. En el *Prólogo* a la edición en español de las *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, publicada en 1962, el énfasis está puesto en la "originalidad" del leninismo de Gramsci: "Es evidente entonces que el leninismo de Gramsci no puede ser reducido a una simple cuestión de *adhesión* o de *conquista*, sino que implica también elementos de convergen-

cia que son verdaderos aportes originales y que deben ser considerados ellos también como leninismo" (p. 13). Como puede advertir quien conozca los efectos doctrinarios y políticos que siempre tiene en una institución talmúdica cualquier modificación conceptual, si los términos que destaco en la cita son desarrollados en su plena significación abren la posibilidad de una interpretación distinta de Gramsci. Si rompemos la conjunción "marxismo-leninismo" todo el problema recomienza. Pero al hacerlo, los interrogantes que planteaba Mondolfo emergen como problemas reales.

Apéndice 6
UN DEBATE FILOSOFICO INTERRUMPIDO

El debate teórico sobre la filosofía de Gramsci y su relación con el marxismo-leninismo, que tuvo lugar en *Cuadernos de cultura* en 1962, signó, como ya lo dije, la clausura del tema entre los comunistas argentinos. Menos de un año después se expulsa al grupo *Pasado y Presente* —del que formaba parte el mismo Oscar del Barco cuyo artículo originó la polémica— y desde entonces nadie en el interior del partido recordará el episodio hasta hace muy poco tiempo. En un número reciente de la misma publicación, un articulista se refiere concretamente al debate para indicar esa "cancelación de hecho" ocurrida "a comienzos de la década del '60" (Edgardo Muratore, "Gramsci y la materialidad del idealismo", *CC*, núm. 5, primavera de 1986, pp. 54-63). No obstante reconocer la necesidad de estudiarlo "para analizar las vicisitudes del marxismo en el país", Muratore pone especial énfasis en destacar el sesgo limitadamente gnoseológico que tuvo en aquel momento la confrontación y que a su entender la volvería por completo inactual dado que ahora "se produce [¿en dónde? ¿En la visión que tienen los comunistas del marxismo?] el descentramiento de la cuestión materialismo-

idealismo..." (p. 56). Pero considerándola —con razón— una discusión superada, es curiosa la manera elusiva con la que intenta dar cuenta de un hecho al que asigna cierta importancia, al mismo tiempo que soslaya sus verdaderas implicaciones político-culturales. Como quien quita con una mano lo que acaba de poner con la otra.

Dice Muratore: "Creo que *algunos* de los polemistas hacían pasar el eje del problema por el aspecto gnoseológico en los términos clásicos de relación sujeto-objeto, de donde el planteo gramsciano de la subjetividad sólo podía entenderse como una caída en el idealismo subjetivo" (p. 55; yo subrayo). Como no se aclara a quiénes alude el pronombre, pero sabemos que en la disputa intervinieron tres personas de las cuales dos coincidían plenamente entre sí, es lógico pensar que la observación de Muratore antes que a Del Barco se aplica más bien a Raúl Oliveri y a Raúl Sciarreta (oculto detrás del seudónimo de "Sierra"), encargados por la revista y por el partido de defender de manera "intransigente" los "principios básicos del marxismo-leninismo" vulnerados por el artículo del gramsciano cordobés.

La polémica tiene su punto de arranque en el ensayo de Oscar del Barco, "Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la 'objetividad' ", que después de prolongados conciliábulos se publicó en el número 59 de *Cuadernos de cultura* (septiembre-octubre de 1962, pp. 29-41). La redacción consideró conveniente acompañar la publicación con una nota aclaratoria que señalaba las reservas que el texto le despertaba: "Los conceptos vertidos en el presente ensayo han suscitado discusiones en la redacción de *CC* y en el seno de la Comisión de Estudios Filosóficos del PC, a la cual fue girado oportunamente. Hemos creído conveniente, por lo tanto, encargar una réplica a un miembro de dicha comisión, que publicaremos en una próxima entrega de la revista". En el número siguiente aparece el artículo de Raúl Oliveri, "El materialismo dialéctico y la objetividad" (núm. 60, noviembre-diciembre de 1962, pp. 23-39) con el que se intenta cancelar la discusión. La puntillosidad del procedimiento adoptado para publicar el

texto de Del Barco revela no tanto la rigidez de los mecanismos, como la ambigüedad de la situación. En años anteriores, un texto tan distanciado de las posiciones oficiales como el de marras ni siquiera hubiera sido considerado y es posible que el propio autor recibiera serias reconvenciones. Al respecto, es suficiente recordar el modo en que a fines de los cuarenta se discutió la política cultural que los comunistas debían implementar a partir del "zhdanovismo". En los '60 este procedimiento estaba vedado, por lo menos para ciertas áreas del trabajo partidario como el de la revista. *Cuadernos de cultura* había ampliado informalmente su núcleo redaccional e incorporado a jóvenes intelectuales que, estimulados por Agosti, pretendían dar a la labor cultural una dilatación antes nunca vista. En este contexto, el hecho mismo de la publicación del artículo de Del Barco y la decisión de aceptar un debate indicaba un nuevo espíritu, por lo menos en las intenciones.

Recuerdo las circunstancias previas al envío del artículo a *Cuadernos de cultura*. Para el grupo cordobés era una manera de probar hasta dónde podían debatirse problemas ideológicos o no ideológicos en el interior del partido. No era una preocupación estrictamente gnoseológica lo que estaba en juego, sino la posibilidad de llevar adelante una crítica sobre muchas otras cosas, pero en lo fundamental sobre una política, sobre una forma de concebirla y un modo de practicarla. Remedando a Marx, pensábamos que la crítica del cielo metafísico era el modo concreto en que podíamos llevar a cabo, en las condiciones vividas dentro del partido, la crítica de la política. Y creo que esto lo sabíamos todos: nosotros, al escoger el tema y el personaje, ellos, al apresurarse a cortarnos las alas, y aquellos otros que, por razones que intuíamos sin llegar a conocer en todas sus implicaciones, nos estimulaban a hacerlo. Gramsci era un caso ideal porque ponía a prueba un sistema defensivo en lo ideológico que había que erosionar si se deseaba efectivamente dinamizar alternativas de cambio (el famoso "giro a la izquierda" del peronismo).

El ensayo de Del Barco descolocaba el problema tal cual se había planteado hasta entonces mostrando cómo el materialismo metafísico, al igual que el idealismo, se situaba en una perspectiva meramente especulativa. Gramsci, en cambio, arranca "de las relaciones concretas que se establecen entre los hombres y la naturaleza a través del proceso histórico de forma tal que son estas relaciones reales la base sobre la cual se resuelve el 'terrible' problema de la 'objetividad'. Su criterio metodológico lo encontramos en la segunda tesis sobre Feuerbach en la que Marx al estatuir la práctica como *fundadora* de la objetividad descoloca el planteamiento clásico del problema a partir de dos absolutos opuestos (el sujeto y el objeto) trasladándolo a un ámbito nuevo en el que la oposición desaparece para dar lugar a la actividad del hombre como fuente ('raíz') de la objetividad" (*op. cit.*, p. 29).

Según la puntual reconstrucción del pensamiento gramsciano realizada por Del Barco, el materialismo histórico recupera del idealismo alemán la idea de *creatividad* sin recaer en la tentación solipsista en la que éste incurre porque su punto de partida "es *radicalmente* nuevo: ni sujeto (y la problemática subjetivista) ni objeto (y la problemática materialista) sino la inescindible unidad de los dos como momentos de la praxis. Se parte del *hombre* [...], pero el hombre no sólo es la 'síntesis de las relaciones existentes', sino la historia de estas relaciones, 'el resumen de todo el pasado que revive y se actualiza (como lenguaje y como cultura) en cada hombre' " (pp. 37-38). El materialismo histórico deja así de ser una actividad puramente receptiva, ordenadora, fundada, como recalca Gramsci, en "la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable" que existe "en general", "objetivamente en el sentido vulgar del término" y que se refleja en un sujeto cognoscente. Es esencialmente una concepción creativa, en el sentido de un "pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y en consecuencia la propia realidad, que no puede ser pensada sin este mayor número. Creativo, también, en el sentido de que plantea la inexistencia de una 'realidad' fija por sí misma, sino

solamente en relación con los hombres que la modifican", según palabras del propio Gramsci.

La conclusión se imponía por sí misma: si la solución gramsciana era para Del Barco "la genuina solución del marxismo que nos da en una *summa* coherente la síntesis (la superación) de la antítesis" (p. 40), todo materialismo filosófico, toda novelería filosófica quedaba atrás. En realidad, quedaba atrás el materialismo dialéctico, el materialismo del siglo XVIII como fundamento del marxismo, y la teoría leninista del "reflejo". En cierto sentido, y desde la perspectiva filosófica, quedaba atrás el marxismo-leninismo. De ahí que la conclusión estableciera una directa filiación de Gramsci con Marx de la que el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* era implícitamente excluido:

"Admira comprobar —dice Del Barco— cómo Gramsci coincide naturalmente con Marx (cuyos textos 'filosóficos' no conocía) en el planteamiento del concepto de la 'objetividad'. Ya Marx había sostenido en su primera tesis sobre Feuerbach que 'la falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de contemplación (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como práctica (praxis); no de un modo subjetivo'. Lo que Feuerbach no ve, y Marx se lo reprocha, es que el mundo que lo rodea es un producto histórico del hombre, de la historia total del hombre" (p. 40).

Es lógico que una intervención encarada de este modo, rescatando una filiación que, en definitiva, dejaba de lado como puramente especulativa toda la estación filosófica del "leninismo", debía provocar respuestas irritadas y de contenida violencia. Del Barco era un militante comunista de larga data, y que había desempeñado innumerables funciones en la estructura partidaria, por lo que no podía ser silenciado de la manera despreciativa con que se descalificaba a los intelectuales "pequeñoburgueses". La respuesta, en el más puro estilo doctrinarista, le correspondió en suerte no a un filósofo de profesión, sino a un

médico miembro de la Comisión de Estudios Filosóficos del PC, Raúl Oliveri, quien, por elevación, al criticar a Del Barco se proponía refutar a Gramsci: "Evidentemente el autor no hace sino desarrollar hasta sus últimas consecuencias algunas tesis planteadas por Gramsci en sus apuntes (¡sic!), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Resultaría fuera de lugar realizar aquí una exégesis del pensamiento gramsciano. Es bien sabido cuánto representa en el campo del pensamiento marxista [...] donde realiza un gran aporte teórico produciendo en muchos aspectos una verdadera revolución. Sin embargo, y refiriéndonos ya específicamente al tema que nos ocupa, creemos que cuando trata de la objetividad incurre en algunos errores que es preciso aclarar. No nos parece del todo correcto, por lo tanto, extraer de la obra de Gramsci para una tarea de profundización precisamente estos aspectos discutibles, tal vez los que a lo largo de toda la obra más se apartan de la filosofía marxista-leninista" ("El materialismo dialéctico y la objetividad", *Cuadernos de cultura*, cit., pp. 29-30).

Oliveri señala que las tesis gramscianas tienen una "clara raigambre idealista subjetiva, no muy alejadas de las enunciadas hace varias décadas por Mach, Avenarius y otros" (p. 31). El error de Del Barco, y por tanto de Gramsci, residiría en pretender atribuirle a Marx una concepción de la praxis como fundadora de la objetividad en un sentido ontológico, desvirtuando de tal modo el significado del materialismo dialéctico. Entre las formulaciones de Gramsci, defendidas por Del Barco, y la concepción de Marx, Engels y Lenin, "no existen nexos de unión"; fundar en la obra juvenil de Marx, o en todo aquello que lo separa de Engels, una interpretación "de la realidad de neto corte idealista carece totalmente de sentido y tergiversa la verdad histórica". Estas contraposiciones constituyen, dice Oliveri citando a Adam Schaff, "el principal caballo de batalla de los revisionistas que adaptan al joven Marx a su propia salsa" (p. 32).

Subestimación de los conocimientos científicos, desvirtuación de la filosofía marxista-leninista, errores in-

comprensibles en "el estado actual de desarrollo del pensamiento filosófico", revisionismo; sólo faltan las consecuencias políticas, que Oliveri no deja de extraer al final de su réplica: "Si como decía Gramsci 'la filosofía es una de las formas de la actividad práctica o política', el pensador marxista no puede permanecer ajeno a las consecuencias últimas que puedan derivarse de sus ideas expresadas verbalmente o por escrito. El trabajo de Del Barco da pie para extraer conclusiones que significan la negación misma del materialismo dialéctico al incursionar por el campo del idealismo subjetivo o por lo menos aproximándose a él considerablemente" (p. 39).

La respuesta de Oscar del Barco no se hizo esperar y se propuso desnudar el sentido del artículo de Oliveri, orientado no tanto a silenciar el "epígono local" como a rebatir la concepción filosófica de Gramsci. "La intención es perfectamente aceptable —aclara— pero lo que no es aceptable sin una demostración es la división que se nos propone desde el principio entre un Gramsci colocado en 'primera línea entre los teóricos del materialismo dialéctico y en especial del materialismo histórico' y otro Gramsci que se apartaría resueltamente de las tesis de la filosofía marxista-leninista. Se desarrolla en la actualidad entre los filósofos marxistas una importante discusión que trata de dar respuestas a las siguientes preguntas: ¿existe una coincidencia filosófica total entre las tesis de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, y los *Manuscritos de 1844*, las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana* de Marx? ¿Existe o no diferencia entre el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y el Lenin de los *Cuadernos filosóficos*?" Oliveri se exime de responder a estas preguntas pues parte de una presupuesta unidad entre las tesis filosóficas de Marx y Lenin, así como de una dicotomía sustancial entre el pensamiento filosófico y el pensamiento político de Gramsci. Todo lo cual debe ser demostrado para que el razonamiento adquiera validez, ya que tomando como base dichas afirmaciones, Oliveri considera como "no correcta" la indagación de los aspectos de la obra de Gramsci que él califica de "negativos" por apartarse deci-

didamente del marxismo-leninismo ("Respuesta a una crítica dogmática", *CC*, núm. 63, mayo-junio de 1963, pp. 39-40).

Con este sistema de desplazamiento, el miembro de la comisión filosófica intenta cuestionar una serie de tesis de Gramsci, utilizadas por Del Barco, por las relaciones de contigüidad o parentesco que tendrían con pensadores a los que se define previamente como revisionistas. Y esta posición de Oliveri, que Del Barco considera inaceptable, adquirirá su verdadero sentido autoritario cuando en la contrarréplica que cierra la polémica en *Cuadernos de cultura*, Raúl Oliva (supongo el mismo Oliveri) y Raúl Sierra (es decir, Raúl Sciarreta) se apresuren a exigir del "epígono local", como previamente se lo ha bautizado, la correspondiente autocrítica: "El camarada Del Barco insiste en una serie de tesis, muchas de ellas tomadas de Gramsci, de Gruppi y otros marxistas, como así también adopta postulaciones y argumentos de filósofos como Sartre, Merleau-Ponty, Lefebvre, que sostienen posiciones reconocidamente [¡sic!] revisionistas. Ignoramos si los planteos de Del Barco responden a una íntima y meditada convicción [¡!] o bien resultan de un deslumbramiento [¡!] ante la supuesta 'originalidad' de esas posiciones. De todos modos estamos convencidos de que una autocrítica militante, necesaria hoy más que nunca [¿por qué?] ha de ser un medio eficaz para aumentar la unidad ideológica en el seno de nuestro partido" ("Crítica a una crítica revisionista", *CC*, cit., p. 59).

La conclusión a que arribaron Oliva y Sierra y que canceló en adelante el "debate-Gramsci" tiene la virtud de colocar el problema allí donde en definitiva estuvo desde el comienzo: en el terreno político, mostrando de tal modo que entre cultura y política no existía en el interior del comunismo argentino ninguna diferencia específica que pudiera obligar al reconocimiento de la autonomía de campos. Toda tesis filosófica era traducible inmediatamente al lenguaje de la política y viceversa, posición que con la misma vehemencia de siempre será Rodolfo Ghioldi quien más claramente exponga. (Recordar su conferencia

en ocasión de la edición argentina de *Materialismo y empiriocriticismo* del 26 de agosto de 1957, "Los partidos en filosofía", publicada en *CC*, núm. 32, noviembre de 1957, pp. 19-31.) Y dicen nuestros filósofos "militantes" —aunque no tanto como para hablar con nombre y apellido— con la seguridad sabihonda de quienes hablan desde el Olimpo: "Hemos analizado algunos planteos del artículo de Del Barco. Nuestras objeciones y argumentos nos permiten definir sus posiciones como ambiguas y con numerosos puntos de contacto con el subjetivismo, el relativismo, el apriorismo y el agnosticismo. La negación más rotunda y peligrosa [¡!] de Del Barco nos parece su rechazo de la teoría marxista del reflejo que lo ubica en una concepción indefinida y no explícita de la teoría de la verdad. Pero todas estas objeciones se agudizan cuando prescinde del carácter y de la validez de los supuestos fundamentales del marxismo, navegando así de hecho por aguas del revisionismo filosófico [...]. Si como hace Del Barco se descuidan los planteos fundamentales en beneficio de una supuesta 'libertad' de interpretación, de un 'marxismo abierto' o de una pretendida originalidad caben esperarse todas las consecuencias revisionistas y liberales" (pp. 81-82). Todas estas críticas se reiterarán, pero con mayor deformación y malevolencia, cuando se publique el primer fascículo de la revista *Pasado y Presente* y *Cuadernos de cultura* dedique todo un número especial a polemizar contra sus posiciones: el número 66 de "Afirmación militante del marxismo-leninismo" (enero-febrero de 1964). Del tono de la polémica puede servir de ejemplo el artículo de Abel García Barceló, "El marxismo-leninismo y la denominada 'totalización' del marxismo", que en el interior del partido pasaba por ser un buen filósofo comunista. "Es claro que es necesario saber diferenciar entre el viejo intelectual agorero [...] y ciertos jóvenes, en los que la eventual buena fe no los redime de haberse procurado el propio aniquilamiento político. Se presentan con las tonalidades afectivas del disconformismo o la decepción; se exaltan hasta la ebullición de una revolución ahora [...] o se deprimen en un horizonte sin salida, recogiéndose en

la angustia íntima, lo cual no les impide firmar cuantos artículos les demanden los folletineros en busca de clientela. Para ellos, les repetiremos la vieja fórmula de que el camino del marxismo y la revolución pasa, exclusivamente, por el partido leninista, que solamente es en ese partido donde la rebeldía puede convertirse en transformación revolucionaria del mundo, y que dejen la iracundia y el desencantamiento fácil para los que ofician en actividades más privadas y domésticas" (p. 12). ¡Cuánta perfidia y mala fe! ¡Qué incapacidad de ver más allá de sus cortas narices! En aquellos años, no eran estos oscuros burócratas del pensamiento quienes estaban dispuestos a hacer algún esfuerzo por tratar de entender; sólo cumplían sus funciones de "perros guardianes" de la ortodoxia ridiculizando a los que se atrevieron a hacer lo que ellos jamás pudieron. Pero, por lo menos, en los sesenta todavía se podía creer que navegaban con viento a favor. Veinte años después, serán los mismos personajes, con igual falta de entendimiento, con la misma ceguera ante los problemas del mundo, con idéntico doctrinarismo de quien simula tener detrás a un partido —depositario del espíritu de la revolución y custodio de una ética fundada en la verdad— que en realidad nunca existió, pero que es una abstracción útil para apuntalar un discurso insostenible, serán todos estos personajes de masonería quienes recordarán al que antes ocultaron para intentar un escamoteo más... Sobre este tema véase a modo de hecho emblemático la separata dedicada a Gramsci publicada en el número 4 (octubre de 1987) de *Fin de siglo* y en particular los artículos de Abel García Barceló, "La realidad de la utopía" (pp. 8-9) y de Atilio Borón, "Indignación ante el despojo" (p. 3).

Volviendo a la reflexión inicial, lo que Muratore soslaya o desconoce son las implicaciones políticas de un debate que por esos años no podía sino ser de cultura, si quería permanecer en el interior de la esfera partidaria: sobre el realismo socialista, o la literatura argentina y la función de la crítica comunista, o la subjetividad. En todos estos debates, de manera visible o invisible, Gramsci estuvo del lado de los contestatarios, y junto con él estuvo tam-

bién el marxismo italiano. Mientras los ortodoxos citaban a Lenin, o a soviéticos como Rubinstein, Oscar Del Barco citaba a Guzzo, Luporini, Geymonat, Banfi, Papi, además de Sartre, Merleau-Ponty y el Lukács de *Historia y conciencia de clase.*

Apéndice 7
EL EDUCADOR DE LAS MASAS

En 1974, *La Opinión Cultural* publicó un suplemento especial titulado "Pasado y presencia de Antonio Gramsci". Era el reconocimiento a la vigencia de un pensamiento que había desbordado los contornos nacionales y que mostraba su capacidad de medirse con los problemas de un presente sacudido por la fiebre de la transformación. En la presentación se señalaba el fervor con el que Gramsci "volvía a ser leído en las universidades y en los sindicatos europeos". "En la Argentina, donde la lectura de los textos de Gramsci fue siempre una aventura insoslayable para los intelectuales y los militantes de izquierda, la influencia de su pensamiento impregna ya todas las discusiones políticas".

La compilación del material y la selección de documentos —dos cartas intercambiadas con Togliatti en 1926— estuvo a cargo de Alberto Szpunberg, quien nos pidió, a Emilio Troise y a mí, que respondiéramos a una serie de puntos referidos a la significación de la figura y del pensamiento de Gramsci. El apartado tercero del suplemento que contiene ambas respuestas, y que Szpunberg tituló "El educador de las masas", estaba precedido por la siguiente justificación: "La presencia del pensamiento gramsciano en la Argentina está signada por la polémica. Al paso de las sucesivas ediciones de sus libros, muchas líneas políticas —hasta ese momento intachables— se han desdibujado y no pocas organizaciones —hasta ese momento monolíticas— se fraccionaron de manera irreversible. *La Opinión Cultural* quiso abarcar en forma amplia

este fenómeno. Para ello, elaboró una lista de temas capitales: ubicación de Gramsci dentro del marxismo de este siglo, sus relaciones con el Movimiento Comunista Internacional y con la Unión Soviética, incorporación de su pensamiento en la Argentina y las consecuencias de este hecho. A continuación, *La Opinión Cultural* entregó este temario a José Aricó y Emilio Troise, representativos del amplio espectro de interpelaciones que Gramsci ha generado en el país [...]. Emilio Troise, autor de *Concepción materialista de la historia* y de *Aníbal Ponce*, es miembro del Comité Central del PCA".

La elección de Troise era acertada por varias razones, algunas de las cuales conviene recordar: tenía 88 años cuando respondió el temario y se podía pensar que la mesura en el juicio que conlleva una ancianidad sostenida con plena lucidez habría de permitirle una evaluación más amplia y comprensiva que la sectaria prevención de sus camaradas; nunca fue un comunista formado en el estilo y el temperamento de la Comintern y llegó tarde al partido, después de una prolongada estación en las corrientes sindicalistas; conocía la cultura filosófica italiana y era uno de los pocos que a mediados de los treinta podía hablar de Antonio Labriola. Por lo demás, estaba habituado a trabajar en los medios intelectuales donde la independencia de criterio y la libertad de juicio constituyen principios a los que cuesta renunciar. Su respuesta al cuestionario ofrecía por lo tanto el interés de una reflexión colocada en los márgenes de lo que un comunista argentino podía decir por esos años. Y sin embargo, ¡qué resistencia a colocarla en el nivel de las preguntas! ¡Qué complacencia frente a problemas que le deberían haber merecido no aclaraciones personales sino razonamientos más aferrados a los hechos!

Incluyo a continuación el texto íntegro de Troise y mis puntos de vista porque ilustran dos formas distintas de situarse frente al pensamiento de Gramsci y a la tradición marxista representativas del debate de la época. En el caso de Troise, el intento de restituirlo a una filiación marxista-leninista; en el mío, una lectura "de izquierda" del

gramscismo que pretendía forzar un punto de encuentro con el filón maoísta.

"LA VERDAD ES REVOLUCIONARIA"

Antonio Gramsci, después de Antonio Labriola, fue el marxista más eminente de todos los italianos. Puede decirse que cuando Gramsci nació, Labriola era ya el marxista teórico máximo de Italia, como lo prueba el volumen de su correspondencia con Federico Engels y su *Ensayo sobre la concepción materialista de la historia*. La obra de Labriola es contemporánea de la niñez de Gramsci y es seguro que éste la conoce cuando ingresa al Partido Socialista, de donde luego sale para fundar el Partido Comunista.

La personalidad de Gramsci se define en una de sus consignas, la que aparecía como subtítulo de *L'Ordine Nuovo*: "Dire la verità é rivoluzionario". Gramsci, por cierto, siempre fue fiel a este precepto. No hay que olvidarse que los 32 cuadernos que componen su gran obra fueron escritos en las condiciones más difíciles: en la prisión fascista. Son tres mil páginas de letra menuda anotadas minuciosamente y sin poder consultar casi ninguna de las obras que precisaba para su elaboración. Alta erudición y profunda inteligencia crítica se conjugaron plenamente en Gramsci. Si en su obra hay cierta deficiencia informativa es por la situación en que debió crearla. Pero creo que en toda la historia del pensamiento no hay ejemplo igual al de Gramsci. No en vano el fascismo lo condenó a veinte años de prisión.

Toda la tarea de Gramsci está signada por la objetividad y por el vínculo que supo mantener con la realidad histórica viva y no con la especulación que le era extraña y repugnaba a su espíritu. Quiero destacar su concepción personal del marxismo. Ante las múltiples interpretaciones del marxismo, Gramsci adopta la correcta: el marxismo es una *Weltanschauung* que funda y alimenta la cultu-

ra de una edad histórica y lo hace filosóficamente, sin apartarse de esa realidad que es la vida social del hombre.

"No hay filosofía fuera de la historia", ha dicho Marx. Esta es también la concepción gramsciana, pero Gramsci acota que la posición de Lenin tiene una significación particular por cuanto es la confirmación histórica real de lo que Marx incluía en la *Weltanschauung*: "el pasaje de la utopía a la ciencia y de la ciencia a la acción". Gramsci escribe que "Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durará probablemente siglos, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Sólo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad superada por la concepción de la libertad)". Hacer un paralelo entre Marx y Lenin es estúpido y ocioso: expresan dos fases de ciencia y acción que son homogéneas al mismo tiempo. Gramsci es un marxista-leninista y franco antirrevisionista. Es, además, un estudioso inteligente en el proceso de formación del pensamiento de Marx, como se desprende de sus trabajos. Por no haber planteado correctamente los orígenes y la transformación del pensamiento de Marx —hasta alcanzar su madurez— es que el marxismo, o si se quiere la filosofía de la praxis, ha sufrido serias fallas interpretativas. Gramsci lo hace notar con toda claridad.

En ciertos pasajes de su obra, Gramsci habla de los "intelectuales puros" como elaboradores de las más extensas ideologías de las clases dominantes. A su vez, como líderes de los núcleos intelectuales de sus países, esos "puros" no podían menos que servirse de algunos elementos de la filosofía de la praxis, para robustecer sus concepciones y moderar el exagerado filosofismo especulativo con el realismo historicista de la filosofía nueva, para suministrar nuevas armas al grupo social al que estaban ligados.

Gramsci también señala por otra parte la "tendencia ortodoxa" que se perfila en la lucha contra ideologías más difusas que están presentes en las masas populares: el trascendentalismo religioso, por ejemplo, al cual creía superarlo con el más crudo materialismo. Gramsci siempre destacaba cómo Labriola no era ni un "intelectual pu-

ro" ni tampoco un "ortodoxo" que había entendido que la filosofía de la praxis fue siempre una filosofía independiente que tiene en sí misma los elementos para acceder a una interpretación de la historia y de la filosofía en general. No por nada Gramsci siempre sostuvo que era imprescindible "trabajar en el sentido de Antonio Labriola". Esta posición de Gramsci no permite crear ninguna duda acerca de su planteo filosófico y clasista. Es lo que le ha permitido criticar con eficacia tanto al marxismo distorsionado por el reformismo socialista, como a las exageraciones y errores del "ortodoxo" Bujarin en su *Ensayo sobre el materialismo histórico*.

El único reparo que tal vez pueda señalarse a la elaboración de Gramsci es la quizás excesiva importancia que asigna a los intelectuales en el proceso histórico al no mostrar la distinción entre *existencia* y *conocimiento* de las cosas. Respecto a esto último, hay que tener en cuenta que Marx, Engels y Lenin tienen como esencial la prioridad de lo material sobre lo espiritual, dialécticamente interpretado.

Por último, a menudo se trata de vincular a Antonio Gramsci con los problemas del "culto a la personalidad". Bueno, ante esto basta decir que los problemas del "culto" son posteriores a la muerte de Gramsci. En realidad, se produjeron en los últimos años de la vida de Stalin. Probablemente del '40 en adelante y, además, es un fenómeno muy complejo: una cosa es la consideración a-histórica de la democracia socialista y muy distinto es abordar su aspecto práctico. ¿Qué pasó en Checoslovaquia? ¿Qué significado tiene eso de "humanizar" el marxismo?

En mi caso, por supuesto, el "culto de la personalidad" no lo acepto, pero creo que el XX Congreso del PCUS, en que se volcaron cosas que debieron ser expuestas antes, en vida de Stalin, ha afectado negativamente a cierto sector de personas que no tienen conciencia cabal del proceso de construcción socialista. Muchos se espantan por el quebrantamiento de la legalidad socialista pero no reaccionan igualmente ante las arbitrariedades de la seudolegalidad burguesa en que viven. Los problemas históricos

se resuelven —y esto Gramsci lo plantea con claridad— de acuerdo a la relación de fuerzas históricas que actúan.

Con referencia al problema de la democracia socialista y, más concretamente, en relación con el fraccionalismo aparecido en el seno del Partido de la URSS en 1926, hay que poner en claro una cosa: Antonio Gramsci no estaba de acuerdo con las posiciones de Trotski. Además, no se puede ocultar que las discusiones entre el Partido Comunista Soviético y Trotski duraron más de cuatro años y sólo entorpecían el proceso de consolidación socialista.

Emilio Troise

(*La Opinión Cultural*, 1 de septiembre de 1974, p. 7.)

"EL EDUCADOR DE LAS MASAS"

En mi opinión, Gramsci representa en la historia del pensamiento marxista la primera y, durante muchos años, la única tentativa valedera de plantear en todas sus implicaciones el problema del pasaje al socialismo en Occidente. Con esta afirmación, que no creo que sea hoy compartida por demasiadas personas, no quiero desconocer a figuras de la talla de Rosa Luxemburg, Trotski, Mao, o el propio Lenin, sino simplemente rescatar el *tempo* propio que tienen las reflexiones de Gramsci, aquello que lo particulariza en el interior de una tradición del pensamiento marxista en la que Lenin se inscribe como un punto de viraje.

Pero mientras el leninismo expresó por primera vez en aquella tradición la experiencia de una verdadera *revolución social* que trastocó para siempre la realidad del mundo, el análisis gramsciano —explicable sólo a partir de Lenin— emerge de la crisis teórica y política que paralizó el movimiento revolucionario luego del fracaso de la revolución en Europa, a mediados de la década del veinte. Mientras el leninismo fue la respuesta teórica y práctica de la crisis del marxismo de la Segunda Internacional, Gramsci debió ser el teórico de la *derrota* revolucionaria, del momento de la "defensiva" en sociedades cada vez más com-

plejas y acorazadas contra las tentativas revolucionarias. Así, no es por azar que Gramsci, beneficiándose de los aportes de Lenin para elaborar su análisis del papel de las superestructuras, retorna a Marx y a la teoría marxista clásica, producto a su vez de la reflexión de otra derrota: la de la revolución europea de 1848.

Aquí creo yo que reside la riqueza del pensamiento de Gramsci: en haber sido el primero en reconocer que la revolución en Occidente, es decir en sociedades donde el capitalismo se ha desarrollado plenamente, plantea un conjunto de nuevas cuestiones contenidas en parte en las reflexiones del último Lenin, pero que exigían un desarrollo particular. Salvo algunos escarceos teóricos ocurridos en el comunismo alemán, no hubo dirigente revolucionario, excepto Gramsci, que se colocara en este terreno.

Gramsci afirmaba que la experiencia de la Revolución de Octubre, en la que la desembocadura política había podido ser directa, con las masas en la calle proyectadas al asalto revolucionario del poder, no podía tener una validez universal, o, por lo menos, no podía ser trasladada a Occidente. En Europa central y occidental, donde existían países que contaban —y siguen contando— con una robusta estructura de la sociedad civil a cubierto de las crisis agudas, la acción de las masas se complicaba. Las superestructuras políticas e ideológicas emergentes de la complejización del capitalismo (fragmentación creciente de la clase obrera, la existencia de fuertes burocracias sindicales, la presencia de organizaciones políticas reformistas, etc.) frenaban los desplazamientos rápidos, volvían más lentos y prudentes los movimientos de las masas. Esta realidad social y política distinta requería del partido revolucionario "toda una estrategia y una táctica mucho más compleja y de larga duración que las que fueron necesarias para los bolcheviques en el período entre marzo y noviembre de 1917". Según palabras de Gramsci, era preciso pasar de la "guerra de movimiento" a la "guerra de posiciones". Al mostrar la función amortiguante que desempeñaban las superestructuras complejas, él contribuía a destruir un mito sobre el que se basó la teoría y la práctica de

la socialdemocracia y del "marxismo" de la Segunda Internacional. A diferencia de lo que éstos pensaban, el desarrollo del capitalismo no simplifica, sino que, por el contrario, complica hasta el infinito las tareas de la revolución socialista. En consecuencia, el socialismo no puede ser concebido como un producto inevitable de la propia evolución del capitalismo, sino como una hipótesis que para tornarse concreta requiere de grandes movimientos de conciencia, de una "reforma intelectual y moral" de las masas, pero también de una síntesis teórica y de una propuesta organizativa distinta de la tradicional.

Es en torno de estos problemas que se fueron elaborando los conceptos claves de la estrategia revolucionaria gramsciana: los de bloque histórico, hegemonía, papel de los intelectuales y del partido revolucionario, nexo de estructura y superestructura, de objetividad y subjetividad. Estos conceptos nada tienen que ver con los que ponía en circulación la canonización del "leninismo" que por esos años se estaba produciendo en la Tercera Internacional bajo la férrea dirección de Stalin, una vez derrotadas la oposición de izquierda (Trotski) y de derecha (Bujarin).

Frente a la crisis que sacude hoy a las sociedades capitalistas avanzadas y a las del "campo socialista", las elaboraciones gramscianas recuperan una gran actualidad por dos motivos: en primer lugar, porque si como pensaba Gramsci las crisis económicas no son suficientes por sí mismas para imponer los cambios revolucionarios, puesto que la política "está siempre retrasada respecto de la economía", el concepto de *hegemonía* ("un grupo social debe ser *dirigente* antes de conquistar el poder gubernamental. Y más aun, ésta es una de las condiciones principales de la conquista") se impone como una categoría central de la reflexión teórica y de la acción política de filiación marxista. En segundo lugar, porque a partir de este concepto de Gramsci y del conjunto de sus elaboraciones, e indagando las relaciones que efectivamente tiene con la tradición teórica marxista, es posible introducir una crítica "de izquierda" del estalinismo y de toda la experiencia de la Tercera Internacional. Y esta posibilidad es la que

marca un punto de encuentro, con todas las diferencias de situaciones, de formación y de cultura política, de Gramsci con el filón maoísta.

Por lo antes expuesto resulta evidente que entre Gramsci y el movimiento comunista internacional se fue abriendo una fisura cada vez más profunda y que quizás habría desembocado en su expulsión del PCI si su muerte no hubiera interrumpido el desenlace. Esta es una historia que aún no se conoce en sus detalles porque quienes la protagonizaron se han cuidado bastante de contarla. Pero hoy sabemos que Gramsci mantuvo profundas discrepancias respecto de la desviación estaliniana y de su política sectaria en el llamado "tercer período" (1929-1934), y que manifestó su repudio frente a los procesos de Moscú (1934-1936). Fue esta historia la que hizo de él un "autor maldito" en la URSS, aun antes de que sus escritos fueran publicados en Italia. Cuando éstos se conocieron, la irritante desconfianza sólo pudo expresarse deformando, o recortando, sus costados más conflictivos. Todo aquello que contradecía las sagradas escrituras estalinianas debía ser ocultado para poder hacer de Gramsci un leninista *avant la lettre*, en especial por su concepción del partido revolucionario.

De su experiencia teórica y práctica de los consejos fabriles organizados por el proletariado turinés en 1919-1920, Gramsci extrajo una serie de elementos que luego formaron parte de su teorización política y que colocaban en un primer plano la *función educativa y de dirección política* del partido revolucionario. Esta tarea, empero, sólo era posible a condición de que el partido no intentara introducir *desde fuera* del movimiento de las masas un proyecto que le era ajeno, que no se desprendiera de la propia lucha de las masas. Si una organización política es colocada por la fuerza de los hechos en una relación de exterioridad con la clase, al final sería inevitable su degeneración en una secta doctrinarista y políticamente ineficaz en la sociedad burguesa; pero allí donde hubiera conquistado el poder, se convertiría en una nueva clase dirigente incon-

trolable y reaccionaria. En opinión de Gramsci, sólo se puede llegar a ser dirigente *desde el interior* de las masas y de sus luchas.

En síntesis, la concepción gramsciana del partido revolucionario arranca de algunos principios que podríamos someramente enunciar del siguiente modo: las masas se organizan de manera autónoma y el partido obrero mantiene con ellas una relación dialéctica; la organización proletaria se constituye a partir del nivel de las relaciones de producción (de aquí nace la teoría de los consejos); el nuevo hombre se conforma desde abajo hacia arriba en un proceso que supone un creciente control por el proletariado del proceso productivo; la revolución es ante todo un *proceso social*, llevado a cabo por las masas y no por una pequeña vanguardia que encauza la acción inorgánica de éstas orientándolas hacia el asalto del poder; por último, el poder debe ser ejercido por las masas a través de sus órganos propios – los consejos– , y no por el partido.

Es indiscutible que estas elaboraciones tienen muy poco en común con los parámetros estratégicos y políticos instituidos por la Tercera Internacional, ni con la estructura organizativa de los partidos comunistas, pero tampoco son admitidos por una izquierda – marxista o no– habituada a pensar los problemas organizacionales actuales inspirándose en el *¿Qué hacer?* de Lenin, es decir, en un libro que teorizaba una experiencia política de más de setenta años. Por todas estas concepciones acerca de los problemas fundamentales de una estrategia y de una táctica revolucionarias, que tenían el pie en tierra de la admisión de la derrota del movimiento obrero de Occidente en los años veinte, Gramsci fue por años relegado a la condición de un "heterodoxo" al que había que silenciar o manipular.

Si el movimiento comunista internacional optó por el silenciamiento, al Partido Comunista Italiano no le quedaba otro camino que el de la manipulación. La edición en 1947 de las *Lettere dal carcere* fue expurgada de toda re-

ferencia peligrosa, y sólo desde 1965 se pudo contar con una versión casi completa. Los cuadernos que Gramsci escribió en la cárcel no fueron publicados en su integridad y con criterios científicos [la nueva edición a cargo de Valentino Gerratana que reúne las cualidades que yo planteaba no había sido publicada cuando se hizo esta nota –J.A.]. En la edición Einaudi (1948-1952) es imposible a veces determinar con exactitud la fecha en que tal o cual escrito fue redactado y que es importante para reconstruir la posición política del autor. Algunos textos, donde era evidente la referencia benévola a Trotski, la crítica a la política estaliniana, la explicitación de las diferencias con Lenin, las observaciones sobre el positivismo de Engels, etc., fueron directamente extirpados. Recordemos también lo ocurrido con las cartas que Gramsci, en nombre de la dirección del PC de Italia, dirigió en 1926 al Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista criticando la forma en que se estaba llevando a cabo la lucha contra Trotski, Zinóviev y Kámenev, y que Togliatti, que en ese momento residía en Moscú, ocultó durante casi cuarenta años.

De todos modos, hay que señalar que el velo que ocultaba ciertos aspectos de la vida y de las posturas teóricas y políticas de Gramsci ya ha comenzado a descorrerse. Hoy podemos hablar de la "actualidad" de Gramsci en el mundo, las ediciones de sus libros se suceden ininterrumpidamente y están en preparación dos ediciones científicas de sus *Cuadernos de la cárcel* (del Instituto Gramsci en Roma, y de Gallimard, en París). Cuando ambas sean publicadas podremos determinar cabalmente el tipo de utilización de los textos que se hizo en las anteriores.

[*Del siguiente apartado que preguntaba sobre la conducta de los comunistas argentinos frente a Gramsci suprimo la primera parte en la que se menciona el papel desempeñado por Agosti en las ediciones gramscianas de Lautaro, ya comentadas en el capítulo 2.*] No creo sin embargo que la actitud de los comunistas argentinos fuera distinta a la del resto. El halo de herejía que arrastraba Gramsci se

mantuvo hasta el presente en la dirección del PC (donde hasta hubo un dirigente que se permitía comentar públicamente las supuestas debilidades amorosas de Gramsci por su cuñada para no hablar de su desequilibrio psíquico o aun de sus defectos físicos). [Las discusiones sobre la "filosofía de Gramsci"], al igual que otras referidas a temas ideológicos más generales, o a literatura, demostraban que el rescate de Gramsci realizado por algunos sectores de los intelectuales comunistas estaba al servicio de una política de liberalización de ciertas esferas de la actividad partidaria. Interesaba únicamente el Gramsci culto, amplio, comprensivo, el intelectual interesado en rescatar una tradición cultural que el positivismo clásico del socialismo italiano siempre había rechazado. Era un Gramsci rescatado desde la "derecha" y con propósitos reformistas. De todos modos, estos escarceos se produjeron sólo en un momento en el que el PC pudo permitirse ciertos pujos liberalizadores de su política cultural, antes de que el conflicto chino-soviético viniera a cerrar violentamente esa experiencia. En el fondo, las elaboraciones teóricas y políticas de Gramsci nunca despertaron interés en los comunistas argentinos; sus escritos no fueron publicados en las revistas partidarias ni hubo quien redactara artículo o libro alguno sobre su figura. Para los comunistas argentinos, muy poco simpatizantes en general de la actividad teórica y práctica de sus congéneres italianos, Gramsci pertenece al género de marxistas de los que —como en los casos de Rosa Luxemburg, Karl Korsch, Trotski, y ahora Mao— más vale no hablar.

El corto idilio de ciertos comunistas con un Gramsci "togliattizado" se cortó definitivamente cuando en 1963 se producen en el interior del PC algunos desprendimientos que, influidos poderosamente por la cultura marxista italiana, inician la experiencia de *Pasado y Presente*. No me atrevería a afirmar que quienes decidimos en ese momento sobrellevar la aventura de una revista teórico-política enfrentada a las posiciones del Partido Comunista tenía-

mos mucha claridad al respecto, pero lo cierto es que en los artículos y materiales políticos escritos desde 1963 en adelante se fue haciendo cada vez más evidente nuestro propósito de rescatar el contenido revolucionario y socialista del pensamiento de Gramsci, oculto debajo de una exuberante hermenéutica de derecha. A través de la nueva serie de *Pasado y Presente* y de sus *Cuadernos*, hemos tratado de explicitar este contenido y de mostrar su validez para el análisis de los problemas de la revolución socialista en la Argentina. En estos momentos Gramsci comienza a ser conocido por sectores significativos de la intelectualidad revolucionaria, aunque no esté libre todavía de las sospechas de "reformismo" derivadas de la identificación que se hace habitualmente entre su pensamiento y el de Togliatti.

Confío en que el creciente interés por un teórico y dirigente del proletariado italiano de esta magnitud no provoque los conocidos fenómenos de adhesión reverencial y acrítica a su figura. Frente a la tradición revolucionaria del movimiento obrero internacional, la única actitud correcta, en mi opinión, es la de comprender que hay que buscar la validez de la teoría arrancando del presente y de las tareas que él nos plantea. Son las respuestas a las situaciones concretas particulares las que nos obligan a reconstruir *de una manera original* lo vivo y lo muerto de un pasado teórico frente al cual nuestra actitud nunca puede dejar de ser crítica. Frente a Lenin, como a Trotski, Stalin o a Mao; frente a Rosa Luxemburg, a Korsch, o a Gramsci, todo "ismo" es tan ridículo como afirmar hoy que en la explicación del universo se es "newtoniano". Como diría el maestro de todos estos marxistas, *Hic Rodus, hic salta!* ¡Aquí está Rodas; aquí debes saltar!

José Aricó

(*La Opinión Cultural*, 1 de septiembre de 1974, pp. 6-7.)

AGRADECIMIENTOS

La reconstrucción de una experiencia histórica de difusión cultural que encaro en este libro supone una pluralidad de voces e intervenciones sin las cuales no podría haber sido hecha. Son tantas que toda pretensión de identificarlas conduciría a olvidos imperdonables. Como no pretendo la autoría de ideas o reflexiones que han surgido de una experiencia colectiva y que forman parte del patrimonio cultural de tendencias intelectuales presentes en el debate de la izquierda latinoamericana, incluyo un reconocimiento genérico para todos aquellos que en los distintos sitios donde debí residir o trabajar desde los aciagos años setenta me ayudaron a entender realidades distintas de la mía, y de tal modo intentar comprender con menos ira y más estudio mi propio país.

De todos modos, quiero dejar expresa constancia de dos ayudas que me permitieron contar con la seguridad económica para que, en las difíciles circunstancias del retorno a la Argentina en 1983, pudiera proseguir un trabajo que la solidaridad de México y de sus centros de investigación me permitió hacer fuera de mi país. En 1984 el Social Science Research Council me otorgó un subsidio para concluir un ensayo sobre el marxista peruano José Carlos Mariátegui. A su vez la John Simon Guggenheim Foundation me distinguió en 1985 con una beca para que pudiera proseguir una investigación en curso sobre el marxismo en América Latina, como un caso particular de importación

cultural. Como resulta evidente, mi libro es tributario directo de tales investigaciones y, por consiguiente, se benefició con el apoyo prestado por ambas instituciones. Tanto más valioso por las difíciles circunstancias personales en que se produjeron.

José Aricó*

* Investigador Principal del CONICET/CLADE.

Este libro se terminó de imprimir en los Talleres de RIPARI S. A., J. G. Lemos 246/48, tel.: 552-3900, Buenos Aires, Argentina, en el mes de marzo de 1988. La composición y el armado son de HUR, Av. Juan B. Justo 3167, tel.: 855-3472 y 854-9982, Buenos Aires, Argentina.